
UNIVERSITY OF CHICAGO
50 707 481

Kritik

aller

Messianischen Psalme

von

Johann Heinrich Schultze,
Prediger zu Sahms, im Herzogthume Lauenburg.

Οἱ πᾶσαν τὴν παλαιὰν διαθήκην εἰς τὸν Χριςὸν μεταφέρειν πειρώμενοι, οὐκ ἔξω αἰτιάσεως εἰσιν, ἐπείπερ καὶ Ἕλλησι καὶ τοῖς μὴ ἐγκρίνουσιν αὐτὴν αἱρετικοῖς ἰσχύειν ἐν τῇ καθ' ἡμῶν διδόασι μάχῃ. Τὰ γὰρ μὴ εἰς αὐτὸν ἐρημένα ἐκβιαζόμενοι, καὶ τὰ ἀβιάςως ἐρημένα ὑποπτεύεσθαι παρασκευάζουσι.

Isidorus.

Stendal,
bei Franzen und Große, 1802.

Vorrede.

Die gegenwärtige Schrift führt den Titel einer „Kritik aller Messianischen Psalme," weil sie sich ausschließend mit einer exegetisch-historischen Kritik der Psalme beschäftigt, die man gewöhnlich theils ganz, theils einzelnen Stellen nach, auf den Messias gedeutet hat und noch hin und wieder auf ihn zu deuten pflegt. Meine Leser werden es gleich beim ersten Anblick bemerken, daß ich durchaus keinen messianischen Psalm annehme; ob aber meine Gründe, die mich dazu bewegen, sie alle überzeugen, daran habe ich bei der Getheiltheit unserer heutigen Theologen sehr Ursache zu zweifeln.

Wenn auch unter den ältern Theologen keine durchgängige Einstimmigkeit herrschte, so waren sie doch in ihrer Exegese und Dogmatik

wenigstens einstimmiger, als wir sind. Ob sie sich dabei glücklicher befanden, als wir, will ich jetzt nicht untersuchen; so viel ist gewiß, ein großer Theil derselben lebte in einer glücklichen Unwissenheit. Unsere Zeiten hingegen sind um so mehr die Zeiten der Krisis, da bei dem unverkennbaren Einfluß, den die Philosophie, hauptsächlich die kritische, auf die Theologie gehabt hat, auch die biblische Exegese einen Stoß bekommen hat, indem auch Philosophen sich zu Erklärern unserer heiligen Dokumente aufwarfen, ohne zu bedenken, daß ihnen die dazu erforderlichen orientalischen Sprachkenntnisse fehlten.

Bei den ältern Theologen waren die Akten gleichsam schon geschlossen, oder, was ich eigentlich sagen will, sie hatten mehr ein festes System, als wir, das sie gleichsam immer mehr zu befestigen suchten, ohne an Abänderung des Schwankenden und Unbestimmten zu denken. Sie betrachteten das A. T. als ein ganz in Beziehung auf Christum geschriebenes Buch, und so entdeckten sie darin, in Sachen und Personen, guten und schlechten Characters, eine Menge von Vorbildern, die so manche unfruchtbare Typologie hervorgebracht haben. — Diese

Klasse von Theologen hat in unsern Tagen gewaltig abgenommen, seitdem man mit mehrerem Scharfsinn und mit mehr Achtung auf die Stimme der Kritik das A. T. studirt hat. Den Abgang derselben hat, zur Ehre unsrer Zeiten, eine bessere Klasse von Theologen ersetzt. Es sey ferne von mir, jene redliche und gelehrte Männer zu verachten, die sich von ihrer alten Exegese und Dogmatik nicht scheiden konnten und ihr zum Theil noch getreu sind; ich weiß es, wie schwer es hält, seine Ueberzeugung zu ändern und welchen harten Kampf mit sich selbst man dadurch beginnt. Ich schätze sie gewiß wegen ihrer Gelehrsamkeit, die ich in ihren Schriften nicht verkenne, liebe sie, wenn sie tolerant sind, und betrübe mich in der Seele, wenn man sie mit Verdrehung eines an sich so ehrenvollen Wortes, Orthodoxe, brandmarken will.

Die größte Klasse der heutigen Theologen ist die, die sich ganz von den Fesseln menschlicher Systeme losgewunden hat und sich lediglich an das hält, was Christus und seine Apostel gelehrt haben. Ganz mit Unrecht führen sie den Ehrennamen Heterodoxe; im wahren Sinne des Worts sind sie die eigentlichen Or-

thodoxen, während daß jene, die man gewöhnlich so nennt, nichts weiter, als Systemsvertheidiger sind. Anders denken, ἑτέρως δοκεῖν, heißt zwar an sich noch nicht so viel, als unrichtig denken, οὐκ ὀρθῶς δοκεῖν; aber dieß Andersdenken, diese Heterodoxie hat, nach dem einmal angenommenen Sprachgebrauche, jenen gehäßigen Nebenbegriff des Unrichtigdenkens, oder soll ihn doch wenigstens in dem Munde derer haben, die eine Klasse von Theologen damit benennen, die viel freier und liberaler, als sie, zu Werke gehen, und bei veränderter Einsicht in den Geist der Bibel ihr Urtheil über manche Dogmen ändern. Schwerlich mögten diese Männer sich durch die Benennung: „Heterodoxe" geehrt finden!

Aber es giebt noch eine andere Klasse von Theologen, die sich auf diesen Namen brüstet, und auf die er im wahren Sinne des Wortes auch ganz passend ist. Gewisse Theologen wissen nemlich die Lehren Jesu und seiner Apostel ganz anders zu deuten, als sie nach den Regeln einer vernünftigen Auslegungskunst gedeutet werden können. Der unruhige Bahrdt stand zu seiner Zeit an der Spitze dieser Theologen, und heutiges Tages mögte ich wol alle diejeni-

gen Theologen zu dieser Klasse zählen, die so ganz unbedingt die Prinzipien einer Philosophie auf die Theologie übertragen wollen, und den Sprachgebrauch des A. und N. T. so ganz vernachlässigen.

In die letzte Klasse der heutigen Theologen mögte ich wol alle diejenigen setzen, die selbst nicht wissen, was sie glauben, die, so zu sagen, nicht kalt und nicht warm sind. Man denke nur an die jungen Männer, die erst von der Universität kommen, und so vieles durch einander gehört haben, wodurch sie so verwirrt geworden sind, und man wird mir Recht geben, daß auch diese Klasse von Theologen wirklich vorhanden ist, wenn sie gleich eine nur sehr subalterne Rolle spielen. Gewöhnlich gehen sie nachher zu einer der vorigen Klassen über.

Bei dieser Getheiltheit unserer heutigen Theologen kann ich keine andre, als eine sehr verschiedene Aufnahme meiner Schrift hoffen. Für die Theologie selbst ist indessen von dieser Getheiltheit nichts zu fürchten, und ganz ungegründet ist die Besorgniß mancher, daß es in unsern Zeiten schwer sey, Theologe und Volkslehrer zu seyn, ohne Volkstäuscher zu werden.

Es ist doch wenigstens jetzt besser, als bei jener großen Harmonie, die unter den ächten Theologen geherrscht haben soll, die ich aber auch noch immer nicht wahrnehmen kann.

Wenn ich also keinen einzigen Messianischen Psalm annehme, so höre ich zugleich folgende Fragen an mich ergehen: Giebt es denn gar keine Weissagungen im A. T.? Woran kann man sie untrüglich erkennen? Wo soll man sie suchen? Kann die göttliche Sendung Jesu ohne sie bestehen? — Auf diese Fragen will ich meinen Lesern antworten, so weit es in einer Vorrede geschehen kann.

Eine umständliche Untersuchung dieser Fragen gehört in die Geschichte der Religion. Was die erste Frage betrifft, so bejahe ich sie allerdings, und glaube, daß jeder Kenner der Schriften des A. T. sie bejahen muß. Nur darin hat man gewöhnlich gefehlt, daß man die Zahl der Weissagungen ohne Noth vermehrt, sie absichtlich aufgesucht und dadurch die ganze Sache verdächtig gemacht hat. Man meinte, im A. T. eine deutliche Beschreibung von der Person, den Geschäften und Schicksalen Jesu zu finden, und behauptete sogar, auch im A. T.

sey ein Evangelium, und Jesaias sey der eigentliche Evangelist unter den Propheten. Diese übertriebene Begierde, allenthalben im A. T. den Messias zu finden, hat wahrlich mehr Schaden als Vortheil gestiftet. Auf der einen Seite hat man sich dadurch die Hände binden lassen, in den Sinn des Schriftstellers einzudringen, und sich also selbst den Weg zur Auslegung erschwert; auf der andern Seite dagegen hat man durch die genaue Verwebung des A. T. mit dem N. theils Spöttern zu dem leichtsinnigsten Spotte Gelegenheit gegeben, theils andern die ganze Sache verdächtig gemacht. Die Wahrheit liegt, wie gewöhnlich, in den meisten Fällen, so auch hier, in der Mitte.

Der Theologe, der ohne vorgefaßte Meinung die Schriften des A. T. studirt, kann es nicht läugnen, daß im A. T. Stellen vorkommen, die von einer künftigen großen Person, von Zeiten und Umständen reden, deren Erfüllung man an Jesus zeigen kann. Aber er wird, wenn er diese Person und diese Umstände schon in den damaligen Zeiten finden kann, sie nicht auf spätere Zeiten übertragen, sondern sich lieber in der Geschichte umsehen, um die nächsten Veranlassungen darin zu entdecken; und überhaupt wird

er da eine behutsame Kritik anwenden, wo ihn die Geschichte verläßt. Denn wenn der Schluß richtig wäre, daß man alles, wovon man die Beziehung auf damalige Zeiten und Personen nicht angeben könne, entfernter Aehnlichkeit halber, auf Christum ziehen müsse; so würde man bei vielen Psalmen, wo die Geschichte den Ausleger verläßt, schlecht wegkommen. Hier kann man immer gestehen, daß man die nächste Veranlassung nicht wisse, ohne daß man nöthig hat, zur Person Jesu zu schreiten.

Diejenigen, die ohne Noth solche Stellen häufen und sich wol gar einbilden, dadurch etwas für die Religion Jesu gethan zu haben, werden es in der Auslegung nicht weit bringen. Die Religion Jesu bedarf, wie ich am Schlusse bemerken werde, solcher morschen Stützen nicht. Von dem wirklichen Vorhandenseyn messianischer Stellen im A. T. ist, wie mir deucht, unter andern auch das ein Beweis, daß die Erwartung eines Messias unter den Juden, und besonders zu den Zeiten Christi, so allgemein war; aber eben so gewiß ist es auch, daß Christus ohne die Vorherverkündigungen erschienen seyn würde, und daß die Juden einen ganz andern Messias erwarteten, als den, der in der

Person Jesu erschien. Jene Weissagungen bleiben daher immer nur ein dunkler Schatten; das Bild selbst können wir weit näher finden. Und daher sind die Bemühungen aller derer, die in den Weissagungen grübeln und ihre genaue Erfüllung an Christo zeigen wollen, immer unfruchtbar. Sie durchwühlen, wie Döderlein sagt, einen Sandberg, um ein Goldkörnchen zu finden. Diejenigen, die alle messianischen Spuren im A. T. läugnen, müssen doch wenigstens das zugeben, daß schon zu den Zeiten Christi und früher Stellen der heiligen Bücher auf den zukünftigen Messias gedeutet wurden; ja noch mehr, daß diese Art zu interpretiren schon sehr alt seyn müsse, da auch schon die Samariter einen Messias erwarteten, die doch bekanntlich nur den Pentateuchus annahmen. — Dieß zur Antwort auf die erste Frage.

Nun zur zweiten: „Woran kann man Weissagungen erkennen oder welches ist ihr Unterscheidungscharakter?" — Es lassen sich, wie mir deucht, keine untrügliche Charaktere von Weissagungen angeben. Diejenigen, die man gewöhnlich anzugeben pflegt, sind, meines Erachtens, zu seicht,

als daß sie den Forscher befriedigen sollten. Wie kann doch wol die Anführung einer Stelle des A. T. im N. die erstere zur Weissagung erheben? Der Augenschein lehrt es ja oft schon deutlich, daß die Schriftsteller des N. T., um einen Drasch zu machen, eine Stelle des A. T. citiren, um sie wegen einer entfernten Aehnlichkeit zu akkommodiren. Surenhusius hat das umständlich in seinem schätzbaren βίβλος καταλλαγῆς, besonders bei der Citationsformel ἵνα πληρωϑῇ gezeigt, wie unsicher der Weg sey, aus der Anführung einer Stelle des A. T. im N. zu schließen, daß jene auf den Messias Beziehung habe. Und wenn auch, was immer erwiesen werden kann, die Schriftsteller des N. T. selbst die Absicht gehabt hätten, durch solche Citate eine Stelle als messianisch zu charakterisiren; so würde auch daraus noch kein sicherer Beweis hergenommen werden können, weil sie für Zeiten schrieben, bei denen sie wol solche Argumente κατ' ἄνϑρωπον gebrauchen konnten. Wie unsicher wäre dieser Weg vollends beim Paulus, der fast immer nach der griechischen Uebersetzung der Alexandriner citirt, die, wie die Kritik lehrt, oft sehr vom hebr. Originale abweichen und schon zu Origenes Zeiten einer neuen Recension bedurften.

Hieraus, glaube ich, muß man auch die Meinung der Ausleger erklären, die einen doppelten Sinn in einer Stelle annehmen, und darnach manche Psalme von David und Christo zugleich erklären. Allein zu dieser Ausflucht haben sie wol nur darum ihre Zuflucht genommen, weil man sie bei manchen Psalmen so in die Enge trieb, daß sie selbst wohl einsahen, sie kämen nicht aus, wenn sie ihn ganz und lediglich auf Christum deuteten. Wer nur einigermaßen mit der Oekonomie israelitischer Schriften bekannt ist, wird sich schwerlich von dieser Hypothese einnehmen lassen, so große Gewährsmänner sie auch immer gehabt hat und zum Theil noch hat. Daß eine Stelle nicht mehr, als Einen, Sinn haben könne, und daß der grammatische und historische nur allein der richtige sey, dazu kann jede Sprache, der Sprachgebrauch und der gesunde Menschenverstand die Beläge liefern.

„Aber die starken Stellen, die „eine so auffallende Aehnlichkeit mit „Christo und seinen Schicksalen ha„ben, tragen doch wol das deutlichste „Gepräge und den unverkennbarsten

„Charakter der Weissagung an „sich?" — Eine sehr scheinbare Sprache, wogegen aber noch immer vieles zu erinnern ist. Der starken Stellen werden doch immer nur wenige seyn. Und was findet denn der Christ in diesen Stellen? Er findet das in Schatten und Dunkel gehüllt, was er weit näher und lichtvoller im N. T. finden kann. Und was lernt er daraus? Etwa den Werth und die Wohlthätigkeit seiner Religion? Ach nein, weiter nichts, als daß er in das Dunkele der Propheten durch die an Jesu geschehene Erfüllung einiges Licht bringen kann. Aber, wie wenn die Weissagungen dadurch noch verdächtiger würden, daß man sie in prophetischen Schriften, die eine hohe Bildersprache athmen, suchen muß? Bildliche Einkleidung kann allerdings einer Sache ästhetische Schönheit geben, aber sie verdunkelt doch auch gewöhnlich die Präcision der Begriffe, und erregt die Frage, wie man die Bilder erklären soll. Leider hat man sie immer sehr willkührlich erklärt; und wer mag es wagen, hier einen sichern Canon aufzustellen und den kühnen Schwung des Dichters in verständliche Prosa umzuschaffen? In dem natürlichen Sinne passen viele Bilder auf Christum nicht und müssen erst wieder durch Bilder erklärt werden, wenn

sie passen sollen. Und wohin kommt man dann? Von Bild zu Bild, von Copei zu Copei; und doch kann man ohne das alles das Original so leicht haben!

Es bleibt daher immer ein vergeblicher und fruchtloser Versuch, wenn man aufzählen will, wie viele Stellen im A. T. messianisch und welches die Kriterien sind. So viel bleibt gewiß: die Israeliten und nachmaligen Juden hofften einen Messias, aber einen ganz andern, als den, der in der Person Jesu erschien; und glaubten durch ihre heiligen Schriften zu dieser Hoffnung berechtigt zu seyn. Einigermaßen hätte das Christo seinen Eingang unter ihnen erleichtern müssen, ohne daß es deswegen Bestätigung seiner Würde war; denn seine Lehren und Thaten bestätigten ihn hinlänglich, als den ἐρχόμενος. Und gesetzt, man könnte den Beweis: „Jesus ist der Messias," ganz einleuchtend aus dem A. T. führen, so bliebe es doch immer nur ein partikularer Beweis, den man allenfalls bei jüdischen Proselyten gebrauchen könnte; für uns würde er aber durchaus kein Beweis für die Bestätigung der messianischen Würde Jesu seyn, weil wir keinen jüdischen Partikularismus gehabt haben. Uns

liegt Jesu Lehre mit ihren wohlthätigen Folgen vor Augen; daran wollen wir uns halten und Jesum daraus für den erkennen, der er war. Die Deutung jener dunklen Stellen wollen wir denen überlassen, die daran ein Vergnügen finden und Witz genug besitzen, um Aehnlichkeiten zu entdecken, wo keine sind.

Ich komme nun auf die dritte Frage: Wo soll man Weissagungen suchen? Gewiß nicht in den Geschichtbüchern des A. T., die sich mit der Geschichte des Menschengeschlechts überhaupt und dann mit den merkwürdigen Schicksalen des Volks der Juden beschäftigen. Das Evangelium im Paradiese verdient kaum einer Erwähnung, und eben so wenig der Einfall, daß Eva bei Cains Geburt den Messias geboren zu haben gemeint habe. Zu Moses Zeiten stand das Volk noch auf einem so niedrigen Grade der Cultur, daß er, dem der Glaube an Unsterblichkeit nicht fremd war, doch dem Volke diese Lehre noch nicht vortragen durfte, um Motive für die Tugend daraus zu entlehnen. Wie würde sich doch wol dieses Volk unter dem Propheten, wie Moses, den Gott ihm aus seiner Mitte erwecken, an Moses Stelle zum Führer geben wollte, den Messias

haben denken können, ohne aufs äusserste durch Moses getäuscht zu seyn? — In den Schriften Moses (ich übergehe den Schiloh in dem Abschiedssegen Jakobs) ist also schlechterdings keine Spur von dem zukünftigen Messias anzutreffen. Denn wozu sollte es Gott dem Moses entdeckt haben? Um dem rohen Volke etwas zu sagen, wofür es keinen Sinn hatte, und worüber es sich nicht freuen konnte, da es nicht ihm, sondern erst seinen Nachkommen nach Jahrtausenden wiederfahren sollte? Was für den menschlichen Verstand nicht faßlich ist, das kann ihm auch die Gottheit nicht offenbaren; und wenn man gar keinen Gewinn für die Religion wahrnimmt, wie hier unleugbar der Fall ist; so darf man auch eine solche Offenbarung nicht behaupten. Daß die Samariter, die von den heiligen Schriften der Juden nur die fünf Bücher Mose annahmen, gleichfalls wie die Juden einen Messias erwarteten, thut zur Sache nichts. Müssen sie denn diese Erwartung grade aus den Schriften Mose geschöpft haben? Gewiß war es ihnen nicht verborgen, daß die Erwartungen der Juden auf den Messias so gespannt waren; es ist also sehr wahrscheinlich, daß sie, die schon einmal den Juden die Hand zum Frieden angeboten hatten, auch auf sich

die glücklichen Zeiten des Messias ausdehnten, den die Juden allein behalten wollten, und daß sie dabei von ihrer ursprünglichen Vereinigung mit den Juden ausgingen. Hatten sie nun einmal diese Erwartung von den Juden, so war es ihnen leicht, sie auch schon in den Büchern Mose zu finden, die sie nun mit Vorurtheil lasen. Noch Eins könnte man mir einwenden, um die Meinung, daß es Weissagungen von Christo in den Büchern Mose gebe, zu behaupten; man könnte sagen: Christus sage es ja selbst Joh. 5, 46: daß Moses von ihm geschrieben habe. Allein damit meint doch Christus wol nichts anders, als daß Moses schon die Vorkenntnisse zur künftigen bessern Einsicht dem Volke vorgetragen habe, unter dem er aufgetreten sey, und die er nun erweitern und berichtigen wollte.

Eben so wenig ist man nun auch befugt, in andern historischen Büchern des A. T. Weissagungen zu suchen; denn auch diese befassen sich lediglich mit der Geschichte der damaligen Zeit, mit Kriegen, Eroberungen, Siegen und Niederlagen, und mit Biographien guter und schlechter Regenten. Blos in den Schriften der Propheten darf man Weissagungen suchen;

und hier vermag ich es nicht, die Aussichten in jene Zeiten zu läugnen, die mit der Erscheinung des Messias ihren Anfang nahmen.

Auch in den Psalmen darf man keine Weissagungen suchen, denn sie fallen in das goldne Zeitalter der Nation, in die Periode der Könige Saul, David und Salomo. Erst späterhin, wie der alte Glanz des Reichs immer mehr verschwand, und die Juden von fremden Völkern unterjocht wurden, da erst entstand aus der Sehnsucht nach jenen glänzenden Zeiten, die längst aufgehört hatten, die Idee von einem Messias oder Befreier des Volks, der das Reich Israel wieder aufrichten, ihm seinen alten Glanz und dem Volke die Freiheit wieder geben sollte. Ganz unmöglich war es also, in jenen glänzenden Zeiten auch nur an einen Messias zu denken, da man seiner nicht bedurfte; und ganz gewiß ist es, daß man von dem Messias die Wiederherstellung jener glücklichen Zeiten hoffte, und das Ideal oft noch durch die Phantasie verschönert wurde. Man hätte sich daher erst nach dem Ursprunge der Idee von einem Messias sorgfältig umsehen sollen; so wäre man nie in die Versuchung gerathen, ihn in den Psalmen zu suchen, wo er

durchaus nicht gefunden werden kann. Einsichtsvoller, als viele Theologen der spätern Zeit, war schon Theodor von Mopsvestä im vierten christlichen Jahrhunderte. Wenn jene fast in jedem Psalme den Messias fanden, weil sie ihn darin suchten, so nahm er nur vier messianische Psalme an.

Den Schlüssel zur Erklärung vieler Psalme findet der Ausleger in den historischen Büchern. Die Bücher Samuels, der Könige und Chronika sind ihm bei seinem Geschäfte eben so wichtige Urkunden, als die Apostelgeschichte dem wichtig ist, der die Paulinischen Briefe, und besonders ihre Chronologie, verstehen will. Durch sie wird er sehr oft auf den historischen und einzig richtigen Sinn geleitet, und dieser drängt alle andre Erklärungen zurück. Verlassen ihn diese Hülfsquellen, so hat er nicht nöthig, sich nach einem andern Sinn umzusehen, und neben dem historischen noch einen andern anzunehmen, wie schon Venema that, und andere, sonst bedeutende, Ausleger darin seine Nachfolger waren.

Nun noch ein Paar Worte über die vierte und letzte Frage: „Kann die göttliche

Sendung Jesu ohne Weissagungen bestehen?" — Ohnerachtet Jesus selbst sich Luc. 24, 25–27 auf die Propheten bezieht, die von ihm geweissagt haben; so mögte sich doch schwerlich weiter etwas daraus folgern lassen, als: daß die Juden, die doch selbst Vorherverkündigungen von einem Messias in den Propheten anerkenneten, doch noch so unbedachtsam und träge wären, die Anwendung davon zu machen; weil es ihnen sonst so leicht seyn würde, die Erfüllung alles dessen, was die Propheten geredet hätten, an ihm zu finden. — Weiter bauet Jesus selbst nichts auf die Weissagungen von sich. Ueberdem war dies auch nur ein Argument, das er bei Juden gebrauchen konnte. Dagegen berief er sich, um seine göttliche Sendung zu erweisen, vorzüglich auf seine Werke und auf seine Lehre. Letztere ist uns noch der deutlichste Beweis davon. Schon lange haben wir aufgehört, aus seinen Wundern seine göttliche Sendung darzuthun, weil sie in unsern Zeiten keine beweisende Kraft haben; um wie viel schwächer würde also der Beweis aus den Weissagungen seyn, und wie wenige würde er überzeugen, falls er geführt werden könnte?

Wir haben also gar nicht Ursache, die göttliche Sendung Jesu durch Weissagungen bestätigen zu wollen, da sie nicht einmal durch seine Wunder bestätigt werden kann, sondern einzig und allein aus seiner Lehre hervorgeht. Wenn man sich noch ein grosses Verdienst daraus machen wollte, Proselyten unter den Juden zu machen, so müßte man freilich den mühsamen Umweg nehmen, zu zeigen, daß alle Charaktere, wodurch Gott den Messias auszuzeichnen verhieß, sich vereinigt an Jesu antreffen ließen. Aber mit wie wenigem Erfolge hat man diesen Beweis bisher bei denen gebrauchen können, für die er eigentlich Gültigkeit hätte haben müssen, da er aus ihren Religionsschriften entlehnt und als Bild zur Vergleichung mit dem Originale geführt war? Für uns würde dieser Beweis nicht nur unnütz, sondern auch sogar unmöglich zu führen seyn; unnütz, weil wir Jesum weit näher als den Gesandten Gottes kennen lernen können; unmöglich, weil wir uns vorher erst über die wahren Weissagungen vereinigen, und einen Canon festsetzen müßten, wornach wir Bilder, Allegorien und Einkleidungen absondern, und alle willkührliche Deutungen vermeiden könnten. Man müßte endlich mit völliger Gewißheit zeigen können, daß

Jesus das Conkretum aller dieser Prädikate wäre. Hat man aber dazu jemals Hoffnung? Wird man die verschiedenen Auslegungsgrundsätze der Gelehrten jemals auf diesen Vereinigungspunkt führen können? Und was würde man, wenn man auch das alles könnte, gewinnen? Es würde warlich um unsre Religion und ihren erhabenen Stifter schlecht stehen, wenn wir uns zur Ueberzeugung von ihrer und seiner Göttlichkeit solcher morschen Stützen bedienen müßten. Ein Gebäude, das von Grund auf massiv gebaut ist, würde doch warlich durch Stützen und andre elende Verwahrungen von Außen verlieren, und alle Vorübergehende zum gerechten Tadel einer so unnöthigen Besorgniß veranlassen. Im christlichen Religionsunterrichte verliert man daher am besten kein Wort von Weissagungen, und unsere Dogmatik würde auch keine Lücke haben, wenn gleich der Artikel de vaticiniis fehlte.

So übergebe ich nun diese Schrift dem Urtheile kompetenter Richter, und werde mich freuen, wenn man sie nicht ganz alles Beifalls unwerth achten wird. Absichtlich habe ich nur die wichtigsten Psalme genommen, und ich hoffe, daß man nicht sagen werde, der Titel der Schrift verspreche mehr, als die Schrift

selbst leiste. Die alten Uebersetzungen habe ich sorgfältig verglichen, und, was der Mühe werth war, ausgezeichnet. Daß ich auch die Arbeiten meiner Vorgänger genuzt habe, versteht sich von selbst. Dessenohngeachtet aber bin ich meinen eignen Weg gegangen, und versichere, daß diese Schrift die Frucht eines vieljährigen Fleißes ist. Belehrungen und Zurechtweisungen werde ich dankbar annehmen, und das um so mehr, je liebreicher der Ton ist, in dem man sie mir ertheilen wird. Schließlich bemerke ich noch, daß die Anmerkungen mit besonderer Rücksicht auf junge Freunde der biblischen Philologie und Exegese geschrieben, und daher etwas weitläuftiger gerathen sind, als für schon geübtere Kenner nöthig gewesen wäre.

Sahms, am 1sten Novemb., 1800.

J. H. Schultze.

Uebersetzung der Psalmen.

Der zweite Psalm.

1. Was toben Nationen?
Was sinnen Völker so auf Eiteltand? —

2. Könige der Erde stehen auf,
Landesweise pflegen Rath zusammen
Gegen Jehova und seinen König.

3. „Laßt uns zerreißen ihre Fesseln
„Und von uns ihre Seile schleudern!" —

4. Des lacht der Himmelsthroner,
Der Herrscher spottet ihrer.

5. Er wird schon noch in seinem Zorn
Anreden sie, in seinem Grimm sie schrecken:

6. „Ich salbte meinen König
„Auf Zion, meinem heiligen Berge." —

7. Ich will erzählen, wie es ist:
Jehova sprach zu mir:
„Du bist mein Sohn, dich zeuge ich heute!

8. „Heisch nur, so geb ich Völker
„Dir zum Besitz, und ferne Lande
„Zu deinem Eigenthum.

9. „Zerschmettern magst du sie mit deinem Eiserstab,
„Gleich Töpferscherben sie zertrümmern!“ —

10. Auf, Könige, und werdet weise,
Nehmt, Herrscher über Länder, Weisung an.

11. Gehorchet ehrfurchtsvoll Jehoven,
Und jauchzet ihm mit heiliger Furcht.

12. Daß nicht der Himmelsthroner zürne
Und umkommt auf dem Wege ihr,
So bringt dem Sohn den Kuß der Huldigung.

13. Traun! bald entflammt sein Zorn,
Heil allen, die zu ihm hinfliehn!

Der achte Psalm.

1. Dem Sangmeister auf Gitthith, ein Psalm Davids.

2. Jehova, unser Herr!
Wie prangt dein Ruhm im ganzen Erdkreis auf!
Wie schallet deine Majestät
So über alle Himmel hin!

3. Der Kinder und Säuglinge Mund
Begründet deinen großen Ruhm,
Zu deiner Feinde Hohn, zur Schaam
Des Feindes, des, der Rache schnaubt!

4. Denn, schau ich deinen Himmel an,
Dies Kunstwerk deiner Hand,
Den Mond und Sterne, die du schufst;

5. So sprech ich: was ist doch ein Mensch,
Daß du ihn so bedacht!
Ein Adams Kind, daß du so für ihn sorgst!

6. Hast wenig ihn der Gottheit nachgesetzt,
Hast ihn mit Pracht und Würde ausgeschmückt,

7. Hast ihn zu deiner Werke Herrn
Gesetzt, und seinen Füßen Alles unterthan:

8. Schaafe und die Rinder alle,
Und des Feldes wilde Thiere;

9. Den Vogel in der Luft, die Fisch' im Meer,
Was rauschend sich die Fluthen bahnt.

10. Jehova, unser Herr!
Wie prangt dein Ruhm im ganzen Erdkreis auf!

Der sechzehnte Psalm.

1. Ein Lied von David.

Beschütz mich, Gott, denn ich vertrau' auf dich!

2. Ich spreche zu Jehova: du bist Herr,
Für mich ist außer dir kein Glück. —

3. An den Redlichen im Lande
Zeigt er herrlich sich,
Hat an ihnen seine ganze Lust.

4. Jene mehren ihre Schmerzen,
Die nacheilen einem Andern;
Nie goß ich ihren Blutwein aus,
Nie trug ich über meine Lippen ihre Namen.

5. Mein Theil bist du, Jehova, du mein Erbe;
Beschieden hast du mir mein Loos;

6. Die Meßschnur warfs mir zu
Auf angenehmer Flur,
Und Wonne ist mir dies mein Erbe.

7. Dir, Jehova, will ich danken,
Daß du mich so bedachtest;
Selbst in der Nacht treibt mich zu dir
Mein Dankgefühl.

8. Jehova ist mir stets vor Augen;
Er ist zur Rechten mir, ich wanke nicht

9. Des freuet sich mein Herz,
Des jauchzt mein edler Theil;
Wie sicher kann mein Körper ruhn!

10. Noch übergibst du mich dem Orkus nicht,
Noch läßst du deinen Liebling nicht
Das Reich der Schatten sehn!

11. Den Pfad zum Leben zeigst du mir,
Der Freude Fülle ist bei dir,
In deiner Rechten — ewiges Vergnügen! —

Der zwei und zwanzigste Psalm.

1. Ein Psalm Davids für den Vorsänger, nach der Weise von Ajjälet Hasschachar.

2. Mein Gott, mein Gott, warum verläßt du mich!
Fern von meinem Retter schallt mein Angstgeschrei.

3. Mein Gott, am Tage fleh' ich,
Und du erhörst mich nicht;
Ich fleh' des Nachts, und — Ruhe wird mir nicht.

4. Und doch bist du der Heilige,
Regent und Loblied Israels.

5. Dir trauten unsre Väter,
Dir trauten sie, und Retter warst du ihnen.

6. Laut riefen sie zu dir, und Rettung folgte;
Dir trauten sie, und wurden nicht getäuscht.

7. Ich aber bin ein Wurm, ein Mann nicht mehr; der Menschen Schande bin ich, des Pöbels Spott!

8. Mich höhnen alle, die mich sehn,
Weit öffnen sie die Lippen
Und schütteln ihren Kopf.

9. „Jehoven übergab er ja sein Schicksal,
„Der sey sein Retter nun,

„Der helf ihm, denn sein Liebling
ist er ja.“ —

10. Ja, du zogst mich aus Mutterleib,
Und legtest mich an meiner Mutter Brüste.

11. Auf deinen Schooß ward ich gelegt,
Als ich aus Mutterleibe kam;
Von zarter Kindheit an bist du mein Gott. —

12. Sey mir nicht fern, die Noth ist nahe,
Und einen Helfer hab' ich nicht.

13. Mich umgeben viele Stiere,
Von Basans starken Rindern
Bin ich umringt.

14. Ihren Rachen sperrn sie gegen mich,
Räuberisch und brüllend kommt der Löwe.

15. Wie Wasser werd ich hingegossen,
All mein Gebein fließt aus einander;
Wie Wachs, so ist mein Herz,
Zerrinnt im Eingeweide mir.

16. Der Scherbe gleich, vertrocknet meine Kraft,
Und meine Zunge klebt an meinem Gaum;
Du wirst mich niederstrecken in des Todes
Staub!

17. Denn Hunde haben mich umgeben,
Der Frevler Schaar hat mich umringt,
Gebunden hat man Hände mir und Füße.

18. Zählen kann ich meine Knochen all';
Sie sehn's und freuen meiner sich.

Schon

19. Schon theilt man meine Kleider sich,
Schon wirft man über mein Gewand das Loos. —

20. Doch sey, Jehova, du nicht fern;
Mein starker Helfer, eile mir zu Hülfe!

21. Entreiß dem Schwert mein Leben,
Mein Einziges entreiß den Hundesklauen!

22. Reiß mich aus des Löwen Rachen,
Und vor wilder Stiere Hörnern schütze mich.

23. Preisen will ich dann dich unter meinen Brüdern,
Rühmen in der Volksversammlung dich:

24. „Lobet ihn, ihr Verehrer Jehovens,
„Preiset ihn, alle von Jakobs Stamm;
„Wer von Israel stammt, erweise ihm Ehrfurcht!

25. „Denn mit Verachtung nicht und Ekel
„Sieht er das Leiden des Bedrängten an,
„Verbirgt sein Antlitz nicht vor ihm;
„Nein, hört es, wenn er fleht zu ihm." —

26. Von dir ertöne mein Lob
In großer Volksversammlung;
Vor den Augen seiner Verehrer
Will ich bezahlen meine Gelübde.

27. Satt essen sollen Dürftige sich,
Preisen sollen Jehoven seine Verehrer!
Auf immer lebe es in euren Herzen auf!

28. Eingedenk müssen werden und zu Jehoven sich wenden
Alle Bewohner des Landes!
Anbeten müssen ihn alle Geschlechter der Völker!

29. Denn Jehovens ist das Reich,
Er der Völker Herrscher.

30. Opfermahle sollen halten und anbeten ihn
Alle Landes Fette;
Beugen sollen sich vor ihm
Alle, die im Staube liegen,
Wem's an Lebensunterhalt gebricht.

31. Die späte Nachwelt wird ihm dienen,
Man wird sie zählen zum Geschlecht des Herrn.

32. Sie werden kommen und verkünden,
Wie treu er ist, dem Volk,
Das noch geboren wird,
Ob seiner großen That!

Der vierzigste Psalm.

1. Ein Psalm Davids für den Vorsänger.

2. Jehova ist ganz mein Vertraun,

Denn er hat mir geneiget
Sein Ohr, gehört mein Flehen.

3. Er wird mich lassen steigen
Aus der Cisterne des Verderbens
Und aus dem Koth des Sumpfs;
Wird stellen meine Füße
Auf einen Fels, und sichern meine Tritte;

4. Und in den Mund mir legen
Ein nie gesungnes Lied,
Einen Hymne auf unsern Gott.
Es werdens viele sehen
Und Ehrfurcht und Vertrauen
Jehoven dafür bringen.

Der Hymne.

5. „Heil dem, der auf Jehoven
„Setzt seine Zuversicht,
„Und seinen Blick nicht heftet
„Auf Götzen und auf Lügenfreunde.

6. „Viel sind, Jehova, mein Gott,
„Deine großen Thaten und deine Rathschlüß' über uns!
„Dir kann man nichts vergleichen.
„Verkünden wollte ich und preisen sie,
„Allein sie gehen über alle Zahl.

7. „An Opfern, blutigen und ohne Blut
„Hast du, die Einsicht gabst du mir,
„Gefallen nicht. Brandopfer und Sühnofer,
„Auch die verlangst du nicht.

8. „Da sprach ich gleich: ich komme, schau!
„Im Rollenbuche ists mir vorgeschrieben,

9. „Zu thun, Gott, deinen Willen,
„Das hab ich mir erwählet,
„Und dein Gesetz liegt tief im Innern mir.

10. „Verkünden will ich diese Wahrheit
„In großer Volksversammlung;
„Verschließen will ich meine Lippen nicht,
„Bei dir, Jehova, schwör' ichs!

11. „Deine Güte, ich berge sie im Herzen nicht;
„Deine Treu' und Rettung, ich verkünde sie;
„Ich kann nicht verschweigen
„Deine Gnad' und Treue
„Der großen Versammlung." —

---

12. Entziehe dein Erbarmen,
Jehova, mir doch nicht;
Laß deine Gnad und Treue
Doch stets beschützen mich!

13. Denn mich umgeben Leiden,
Die nicht zu zählen sind;
Die Strafen meiner Sünden,
Schon treffen diese mich.
Ich kann den Anblick nicht ertragen,
Sie gehen über meines Hauptshaars Zahl!
Ich komm' um den Verstand!!

14. Jehova, würdige der Rettung mich!
Jehova, eile mir zur Hülf' herbei!

15. Laß Schaam und Schande überfallen
Sie alle, die mir nach dem Leben stehn;
Laß sie zurückeschaudern und erröthen
Sie alle, die auf Böses gegen mich bedacht!

16. Sie müssen plötzlich staunen,
Getäuscht ob der Erwartung,
Sie, die mir da zuriefen
Voll des Triumphs: ha! ha! —

17. Frohlocken aber und Freude wird seyn
Ueber dich, deinen Verehrern allen;
Jehova ist groß! so werden sie reden
Täglich, die deiner Hülfe sich freuen!

18. Bin ich gleich elend und dürftig,
So nimmt Jehova doch meiner sich an;
Du bist mein Helfer, mein Retter,
Mein Gott, verweile doch nicht.

Der fünf und vierzigste Psalm.

1. Ein Gedicht auf Schoschannim zu spielen, für Korachiten. Ein Minnelied.

2. Mein Herz wallt auf zum Frohgesang,
Dem König weihe ich mein Lied,
Meine Zung' gleicht dem Griffel
Des einsichtsvollen Schreibers.

3. „Schönster unter Adams Söhnen,
„Huld ist ausgegossen

„Ueber deine Lippen,
„Drum ist dir selbst die Gottheit hold.

4. „Held, gürte deinen Schmuck und deine Pracht,
„Dein Schwert, um deine Hüfte.

5. „Dein Schmuck beglücke dich;
„Zieh in den Streit für die Gerechtigkeit,
„Für Bürgschaft und für Recht;
„Und deine Rechte wird dich lehren
„Furchtbare Thaten!

6. „Scharf sind deine Pfeile,
„Völker fallen hin zu deinen Füßen,
„Des Monarchen Feinde Herz durchbohren sie.

7. „Dein Thron, Beherrscher, ist ein immer ewiger,
„Ein grades Scepter ist das Scepter deines Reichs.

8. „Gerechtigkeit liebst du, dem Frevel bist du feind;
„Darum, o Göttlicher, hat dich dein Gott
„Vorzüglicher denn deine Freund'
„Gesalbt mit Oel der Freude.

9. „Von Myrrhen, Aloe und Kasia
„Erduftet jedes deiner Kleider;
„Aus elfenbeinernen Pallästen
„Erfreuet dich der Saiten Spiel.

10. „Königstöchter hast du unter deinen
Schönen,
„Zu deiner Rechten steht die Braut
„Mit Ophir-Gold geschmückt. —

11. „Vernimm es, Jungfrau, schau, neig'
her dein Ohr!
„Vergiß dein Volk und deines Vaters Haus.

12. „Der König sehnt nach deiner Schön-
heit sich,
„Er werde dir Gemahl, und du Gemah-
linn ihm!

13. „Es werden mit Geschenken Tyrier,
„Des Volkes Reiche deine Huld erflehn.

14. „Der Königstochter Hauptschmuck ist ihr
Angesicht,
„Mit Gold durchwirkt ist ihr Gewand;

15. „So führt man ins gestickte Zimmer
„Zum Könige sie ein,
„Jungfrauen im Gefolge, Freundinnen
von dir.

16. „Die dir Geschenkten führt man ein
„Mit Freudenschall und Jubelton;
„Zum Königspallast geht der Zug. —

17. „Deiner Väter Stelle werde deinen
Söhnen,
„Zu Fürsten setze du sie ein
„In deiner weiten Monarchie." —

18. Dein Lob will ich besingen,
Es gehe durch Geschlechter fort;
Ja immer müssen preisen dich
Die Völker Israels!

Der neun und sechzigste Psalm.

1. Ein Psalm Davids für den Vorsänger auf Schoschannim.

2. Hilf du mir, Gott, denn Fluthen dringen
Mir bis zum Lebenshauch!

3. Ich steck' in tiefem Schlamm,
Kein Standpunkt ist mir da;
Ich komm in des Wassers Tiefen,
Und Wellen schlagen um mich her.

4. Vom Flehn nach Hülfe bin ich matt,
Meine Kehl ist heiser, und vom Harren
Auf meinen Gott stehn starr die Augen mir.

5. Mehr als meines Hauptes Haare
Hab' ich derer, die mich unverschuldet hassen;
Mehr als Haare meiner Locken
Derer, die ohn Ursach feind mir sind;
Was ich raubte nicht, das soll ich ersetzen.

6. Gott, du müßtest kennen meinen Frevel,
Meine Schuld, dir wäre sie verborgen nicht.

7. Laß nicht an mir zu Schanden werden,
Gott, der Heerschaaren Gott, die dir vertrau'n!

Beschäme nicht an mir, die dich verehrn,
Gott Israels!

8. Denn um deinetwillen duld' ich Schande,
Decket Schaam mein Angesicht.

9. Fremd geworden bin ich meinen Brüdern,
Fremdling meiner Mutter Söhnen.

10. Mich verzehrt der Eifer für dein Haus,
Deiner Schmäher Schmach fällt auf mich.

11. Weinend faste ich, und neue Schmach
Wird mir dafür.

12. Ein Trauerkleid ist mein Gewand,
Und jenen werd' drob zum Spott.

13. Die im Thore sitzen, von mir reden sie,
Der Zecher Lied bin ich.

14. Und ich — zu dir, Jehova, steiget mein
Gebet;
Die Rettungszeit — dir sey sie überlassen,
Nach deiner großen Güte;
Errette mich, nach deiner Helfertreue!

15. Reiß aus dem Schlamme mich,
Damit ich nicht versinke;
Befreie mich von meinen Feinden;
Von tiefen Wasserfluthen!

16. Daß nicht die Wasserfluth mich decke,
Der Abgrund nicht verschlinge mich,
Und die Cisterne über mir
Nicht ihre Oefnung schließe.

17. Erhöre mich, Jehova,
Denn gütig, gnädig bist du ja;
Voll des Erbarmens, wie du bist,
Blick doch herab auf mich!

18. Verbirg dein Anlitz deinem Diener nicht;
Ich bin in Angst, erhör' mich bald!

19. Steh' meinem Leben bei und rette es,
Um meiner Feinde willen hilf du mir!

20. Du kennest meine Schmach und meine Schaam,
Und meinen Unglimpf kennest du;
Kund sind dir meine Feinde all'.

21. Die Schmach — sie schwächet meinen Muth;
Ich wanke hin und her;
Nach Mitleid sehnt' ich mich — umsonst;
Nach Tröstern — aber keinen fand ich!

22. Statt Speise reichen sie mir Gift,
Mit Essig tränken sie mich Lächzenden.

23. Es werd' ihr Tisch zum Fallstrick ihnen,
Die Schlinge sey ihr Gegenlohn!

24. Laß stockblind werden ihre Augen
Und immer ihre Lenden wanken!

25. Geuß über sie aus deinen Geifer,
Das Brausen deines Zorns ergreife sie!

26. Zu einer Wüste werd' ihr Schloß,
In ihren Zelten müsse Niemand wohnen.

27. Denn sie verfolgen, den du schlugst,
Und schneiden in die Schmerzen ein
Deines Verwundeten.

28. Laß Sündenlohn auf ihre Sünden folgen,
Nie haben sie an deiner Gnade Theil!

29. Laß aus dem Buch der Lebenden sie tilgen,
Fort nicht gezählt mehr werden unter die
Begnadigten!

30. Mich Armen und Bedrängten aber
Erhalte deine Helferkraft, o Gott!

31. Mein Lied soll Gottes Ruhm erheben,
Ihn preisen soll mein Dank.

32. Das wird Jehoven mehr gefallen,
Als ein gehörnter Stier, des Klau' gespal-
ten ist.

33. Sehts, Leidende! frohlockt, Verehrer
Gottes!
Es leb' in euren Herzen auf!

34. Jehova hört ja der Bedrängten Flehn,
Seine Gebundenen verwirft er nicht. —

35. Himmel und Erde müssen ihn loben,
Meere und alles, was drinnen sich reget!

36. Denn Gott wird Zion erhalten
Und Juda's Städte erbauen;
Drinnen werden sie wohnen,
Ihr Eigenthum wieder erhalten.

37. Selbst seiner Diener Stamm wird sie besitzen,
Und wohnen werden drin, die ihn verehrn.

Der zwei und siebenzigste Psalm.

1. Ein Psalm von Salomo.
Gott, übergib du einem König dein Gericht,
Und deinen Rechtsspruch einem Königssohn,
2. Daß er nach Recht dein Volk regiere,
Und deine Unterdrückten nach Gerechtigkeit. —
3. Auf Bergen wird dann Fried' erschallen
Dem Volk, auf Hügeln Friede, wie man wünscht. —
4. Der Unterdrückten Richter wird er seyn,
Bedrängten wird er helfen,
Zermalmen ihn, den Unterdrücker. —
5. Dich wird man ehren,
So lange Mond und Sonne scheinen,
Von Kind zu Kindeskind! —
6. Er wird wie Regen kommen
Auf abgemähte Flur,
Wie Tropfen beim Gewitterschauer
Dem dürren Erdreich.
7. Es wird der Biedere in seinen Tagen blühn,
Und Heils die Fülle, bis kein Mond mehr ist.
8. Sein Reich wird seyn von Meer zu Meer,
Vom Euphrat bis an Palästina's Gränze.
9. Es werden, die in Steppen wohnen,
Vor ihm sich beugen; seine Feinde —
Staub lecken werden sie.

10. Tartessus Könige und ferne Küsten,
Geschenke werden bringen sie;
Arabiens und Aethiopiens Regenten,
Mit Gaben werden sie sich nahn.
11. So werden alle Könige
Zu Fuße fallen ihm,
Und dienen alle Völker ihm.
12. Denn er wird retten den Bedrängten,
Wenn er um Hülfe fleht,
Und den Gebeugten, der keinen Helfer hat.
13. Armer, Dürftiger wird er schonen,
Retten der Verlaßnen Leben.
14. Von Trug und Frevel wird er sie befreien,
Ihr Blut wird seinen Augen theuer seyn.
15. Ja, er (der Dürftige) wird leben,
Und ihm (dem König) bringen
Sabäisch Gold, und beten immerdar
Für ihn und segnen ihn!
16. Kornreihen werden stehn im Lande,
Auf der Berge Gipfeln
Wird rauschen seine Frucht wie Libanon;
Auch die Bürger werden blühen,
Wie die grasreiche Flur.
17. Sein Ruhm wird immer bleiben,
Sein Name wird bestehn,
So lang' die Sonne scheinet.
Mit ihm werden alle Völker
Glück sich wünschen und beglückt ihn preisen!

  

20. Ende der Gebete Davids, des Sohns Isai.

Der Ein Hundert und zehnte Psalm.

Ein David geweihter Psalm.

1. Jehova spricht zu meinem Herrn:
„Bleib zu meiner Rechten sitzen,
„Während ich dir deine Feinde
„Mach' zu deiner Füße Schemel."
2. Jehova schwenkt von Zion aus
Das Scepter deiner Majestät;
Herrsch', spricht er, unter deinen Feinden.
3. Freiwillig rücket aus dein Volk
Am Tage, wo du brauchst dein Heer,
Festlichen Heldenschmucks;
Dir ist Thau einer jungen Mannschaft
Mehr als der Morgenröthe Thau.
4. Jehova schwur, nie wirds ihn reuen:
Du bleibst auf ewig sein Geweihter,
Nachfolger Melchisedeks,
5. Jehova dir zur Rechten
Wird Könige zermalmen
Am Tage seines Zorns.
6. Er wird die Völker strafen,
Voll Leichen werden alle seyn,
Und über Schädel wird er schreiten
Das weite Feld hindurch.
7. Aus dem Bache wird er schlürfen,
Nur im Vorübergehn,
Erheben dann sein Haupt.

Anmerkungen zu den Psalmen.



Anmerkungen zum zweiten Psalm.

Der im Psalme vorkommende Name Zion ist ein Beweis, daß dieser Psalm in die Periode Davids fällt, in eine Periode also, wo die Idee vom Messias noch nicht war. Mit Unrecht haben ihn daher jüdische und christliche Ausleger auf den Messias gedeutet. Der Inhalt des Psalms paßt nur allein auf David, der in andern Psalmen als Besitzer von Zion betrachtet wird; auf den Messias gezogen, fehlt ihm alle Handlung. Von David sind die im Liede vorkommenden Prädikate nicht zu hoch, wie man geglaubt hat; Könige hießen bei den Hebräern „Söhne Jehovens" wie beim Homer διοτρεφεις, διογενεις; ja sie betrachteten sich als Stellvertreter Jehovens, und wurden, vermöge der theokratischen Regierungsform, so betrachtet. Daß einzelne Stellen des Psalms im N. T. (Ap. Gesch. 4, 25. 26. Cap. 13, 33. Hebr. 1, 5) angeführt und auf Christum gedeutet werden, thut zur Sache nichts, da bekanntlich das N. T. nur akkommodirt, wenn es Stellen des A. T. gebraucht, und sich nicht um den Sinn bekümmert, den sie in ihrem Zusammenhange haben.

Was den Verfasser des Liedes betrifft, so bin ich geneigt, David selbst dafür zu halten. Die Sprache des Liedes ist ganz die erhabene Davidische. Wer mit dem deutschen Herausgeber des Robert Lowth und andern neuern Auslegern den Psalm für ein Drama hält, der zerstückelt dadurch die schöne Poesie des Liedes. Zeit und Veranlassung lassen sich nicht mit Gewißheit bestimmen; der freudige Ton des Liedes beweiset indessen doch, daß es zu einer Zeit gesungen ist, wo David seine Feinde besiegt hatte, und abermals andre Völkerschaften, Ammoniter, Moabiter, Jebusiter, Philister und Andere sich verbündeten, ihn mit Krieg zu überziehen. (Vergl. 2 Sam. 5, 6. 7. 12. 17–20. Cap. 8. Cap. 10, 19.) Vielleicht mag er auch überhaupt erst nach der Besiegung aller dieser Völkerschaften den Psalm verfertigt haben; um so zuversichtlicher konnte er dann von der Thorheit einer gegen ihn gerichteten Verbündung reden. Wahrscheinlich bleibt es mir indessen doch, daß der Psalm in eine Zeit fällt, wo David schon manchen glücklichen Kampf geendet hatte, und die Bundeslade schon wieder in Zion war.

Der Inhalt des Liedes ist: „Jehova beschützt seinen Repräsentanten zu Zion." Diesen Gedanken mahlt der Dichter aus. Er läßt die Völker toben und Regenten sich verschwören, sich der Herrschaft des Königs

in Israel zu entziehen, und er ist ohne Sorgen, weil zwischen ihm und Jehova ein viel zu enges Band obwaltet. Jehova würde sie erst Alles aufbieten lassen, und dann, am Tage der Schlacht, ihnen zeigen, daß er seinen König zu Zion eingesetzt habe. Der Dichter zeigt darauf, daß Jehova ihm die Königswürde gegeben, und folglich Länder und Völker ihm unterwerfen würde. Bei dieser seiner Verbindung mit Jehova redet er die Häupter der Völker an, sich Jehoven zu unterwerfen, und ihm, dem Könige Israel, zu huldigen, um dem Zorne Jehovens zu entgehen, der bald entflamme, aber alle verschone, die sich ihm unterwürfen.

1. רגש wird von jedem starken Geräusche gebraucht — hier drückt selbst der Schall des Worts die Bedeutung aus, ist also in jeder Hinsicht wohl gewählt. — הגה heißt hier sinnen, bedacht seyn; sonst wird es auch vom Girren der Tauben und vom Brüllen des Löwen gebraucht. — ריק, das Leere, das Vergebliche.

3. Die Sprache besiegter Rebellen, die sich der Herrschaft des israelitischen Königs entziehen wollen. Der Dichter führt sie redend ein, und denkt sichs, wie sie wol bei ihren Berathschlagungen mögen gesprochen haben. Wir müssen uns das Wort לאמר hinzudenken, das der Dichter wegläßt, ganz der Gewohnheit der

Araber gemäß, die in ihren Erzählungen die Worte eines Andern ohne diesen Zusatz anzuführen pflegen. Auch lateinische Dichter lassen inquit aus.

4. Gottes Thron ist im Himmel, also unerschütterlich gegen die vereinte Macht der Rebellen auf Erden; so auch der Thron des Königs in Israel, seines Repräsentanten.

5. 6. Jehova wird es den Rebellen schon zeigen, daß David rechtmäßiger König über Israel sey, daß er ihn selbst dazu erwählte und einsetzte, und folglich schützen werde. Im sechsten Verse braucht man nicht von der Lesart des Textes abzuweichen, wie die Alexandrinischen Uebersetzer gethan haben; sie haben übersetzt: ἐγω τε κατεσταθην βασιλευς ὑπ' αὐτου ἐπι σιων ὀρος το ἁγιον αὐτου, müssen also נִסַּכְתִּי מַלְכּוֹ – קָדְשׁוֹ gelesen haben. Der Sinn ist freilich bei jeder Lesart derselbe, indessen behauptet doch die gedruckte Lesart darum den Vorzug, weil es nun Worte Jehovens sind, womit er den David für Zions König erklärt, und weil der Dichter in den folgenden Versen diesen eigentlichen Königsspruch Jehovens noch näher entwickelt. Da auch V. 3 die Rebellen redend eingeführt wurden, so contrastirt es besser, daß nun auch Jehova selbst redet. Auch

die alten, sonst von einander so abweichenden, Versionen sind fast alle für die gedruckte Lesart; ihre Uebereinstimmung ist also gewiß bedeutend und entscheidend für die Lesart des hebr. Textes. — Daß übrigens Apostelgesch. 4, 27 auf diese Stelle angespielt werde, wie der selige Dathe meinte, ist mir gar nicht wahrscheinlich. Das dort vorkommende ἔχρισας ist vielmehr eine Anspielung auf den Namen χριςος, der gewöhnlich mit dem Namen Jesus zusammensteht, diesmal aber, vielleicht absichtlich, ausgelassen war, um mit ἔχρισας die Anspielung auf denselben zu machen. Das N. T. gehört also gewiß nicht unter die Zeugen für die gedruckte, ohnedem schon genug bestätigte, Lesart, und kann auch in keinem Falle für den hebr. Text entscheiden, da die Schriftsteller des N. T. immer nach den LXX citiren.

7. Der Dichter erklärt nun den Ausspruch noch näher, womit Jehova ihn gegen die Rebellen für Israels König erklärt hatte.— Anstatt אספרה haben die Alexandriner ein Participium, etwa מספר, gelesen, und hinter חק noch einmal יהוה wiederholt. Sie haben übersetzt: διαγγελλων το προςαγμα του κυριου. Fast mögte ich diese Lesart vorziehen. Darnach würde ich

übersetzen: ich will Jehovens Ausspruch erzählen oder anführen. Auch Hieronymus scheint יהוה gelesen zu haben, der doch sonst gewöhnlich mit dem hebr. Texte übereinstimmt. Uebrigens gibt die Lesart unsers Textes auch einen guten Sinn; nur ist die Construktion des ספר mit אל ungewöhnlicher, als mit את. חק bedeutet sonst gewöhnlicher statutum, decretum, es hat aber auch, nach dem Arabischen, die Bedeutung Verum, veritas, und kommt auch in der Bedeutung Ps. 105, 10 vor.

Du bist mein Sohn u. s. w. Nach israelitischen Vorstellungen war Jehova der eigentliche König des Volks, und der über Moses Gesetze und Constitution wachende König Israels war sein Sohn, Statthalter und Repräsentant. Darnach heißen diese Worte nichts anders, als: du bist König, von mir erwählt; heute, da du in Zion einziehst, habe ich dich selbst dazu eingesetzt. — Auch beim Homer heißen Könige „Söhne des Zeus," und selbst im N. T. ist υιος θεου, wo nicht überall, doch in den meisten Stellen, mit Messias gleichbedeutend. Das N. T. akkommodirt diese Worte auf Christum, und zwar Paulus im Briefe an die Hebräer, um zu zeigen, daß Christus vor-

nehmer als die Engel sey, von welchen die Juden glaubten, daß Gott durch sie das Gesetz auf Sinai gegeben habe. Wieder anders akkommodirt eben dieser Apostel dieselben Worte Apostelgesch. 13, 33. 34, und zwar hier auf den Auferstehungstag Christi. Er fand diese Stelle bequem, um zu beweisen, daß Gott Jesum durch die Auferweckung von den Todten (so muß man ἀναςασις wegen des Zusatzes ἐκ νεκρων im folgenden Verse nehmen) für den Messias erklärt habe. In beiden Stellen nimmt also der Apostel das Wort Zeugen in einem andern Sinne. Daraus sieht man denn doch wol deutlich, daß es im N. T. Akkommodationen gibt, und, daß der Ausleger des A. T. sich durchaus durch solche Anwendungen im N. T. nicht blenden lassen darf.

Sohn Gottes ist also hier einerlei mit König, und zeugen einerlei mit erwählen. Manchmal heißen Obrigkeiten und Könige gar אלהים, z. B. Ps. 45, 8 und Ps. 89, 27 und 28. Der Antritt ihrer Regierung wird als ihr Geburtstag angesehen; so kommt selbst τα γενεσια, Matth. 14, 6, von dem Regierungsantritte des Herodes vor. Wer Poesie versteht, kann also hier gar an keine ewige Zeugung des Messias denken,

welches ohnedem eine contradictio in adjecto seyn würde. Auch schon der Sprachgebrauch des היום ist dieser Deutung zuwider, und läßt sich durchaus nicht anders, als von einer gegenwärtigen Zeit, erklären.

8. אפסי ארץ, nicht im buchstäblichen Sinne: die Gränzen der Erde, sondern nach der Dichtersprache „ferne Lande." Hier überhaupt Vergrößerung des Gebiets.

9. Die Alexandriner haben das Wort תרעם mit andern Punkten ausgesprochen, und wahrscheinlich תרעם gelesen. Sie haben nemlich übersetzt: ποιμανεῖς αὐτούς, du sollst sie weiden. Allein der Beisatz: „eiserner Scepter" und der Parallelismus im zweiten Gliede entscheiden doch für die Richtigkeit unsers gedruckten Textes. — Wie Töpferscherben, eine, bei Arabern sehr gewöhnliche Vergleichung, die geringe Mühe zu bezeichnen, die man nur anzuwenden braucht, um etwas zu vernichten. Auch die Hebräer brauchen diese Metapher öfters, z. B. Jes. 41, 25. Cap. 45, 9. Jerem. 18; und selbst im N. T. kommt sie vor, Röm. 9, 20—22.

11. גיל bedeutet zuerst: sich im Kreise drehen, und nachher: sich freuen und

betrübt seyn. Am gewöhnlichsten kommt es vor in der Bedeutung „sich freuen," die aber Dathe hier dem Zusammenhange nicht angemessen hält. Aber der Parallelismus membrorum ist doch für die gewöhnliche Bedeutung des Worts, und auch die Alexandriner haben ἀγαλλιᾶσθε gelesen. Ausserdem müssen sie hinter dem Zeitworte noch לו gelesen haben.

12. Das Zürnen ziehe ich auf Jehova, und nicht auf den König. Um dies in der Uebersetzung bemerklich zu machen, habe ich das im Hebr. nicht stehende Himmelsthroner eingeschoben. — דֶּרֶךְ steht für בַּדֶּרֶךְ, auf dem Wege, früh. Allenfalls könnte man auch mit dem Chaldäer übersetzen, „auf daß ihr nicht den Weg verliert." Der Weg wäre alsdann der Weg zur Begnadigung, und der Sinn wäre: ihr habt von dem Sieger keine Begnadigung zu hoffen, wenn ihr die Empörung erst ausbrechen laßt. — Küssen heißt huldigen. Im Morgenlande war der Huldigungskuß gewöhnlich, und ist es auch noch jetzt; vergl. 1 Sam. 10, 1. Aber es war kein Kuß auf den Mund, sondern nur ein Handkuß oder ein Kuß vor dem Knie aufs Kleid. — Die letzten Worte im Verse

sind ein Beweis, daß vom Zürnen und Zorn Jehovens und nicht des Königs die Rede sey.

Anmerkungen zum achten Psalm.

Diesen Psalm mögte ich wol überschreiben: Empfindungen eines frommen Dichters beim Anblick des gestirnten Himmels. Wer vermag es, in solcher Kürze so erhaben das Lob der Schöpfung und die Würde des Menschen zu besingen? Wer kann, ohne mitzuempfinden, den Hymnus lesen? An einem stillen, prächtigen Abend, wo Tausend und aber Tausend Welten am Firmamente leuchten, tritt der Dichter aus seiner Stille hervor, wo er vielleicht eben sein Nachdenken mit Gott beschäftigt hat. Bewundert hat er schon die Majestät des Schöpfers auf der Erde; nun erhebt er seinen Blick zum Wolkenbau, und o wie viele Zeugen sieht er da für Gottes Majestät auftreten! Wer könnte es nun noch läugnen, daß ein Gott sey? Schon die Kinder an der Mutterbrust müßten es sagen, wenn sie sprechen könnten. Aber auch sie und ihre allmählig sich entwickelnde Sprache sind ein Beweis für Gottes Daseyn und Größe, und beschämen den, der in der prächtigen Natur den großen Schöpfer nicht finden und durch ihre Be-

trachtung sich nicht zum Glauben an Gott erheben kann.

Der Dichter freuet sich darauf, daß Gott ihn zum Menschen schuf. Was er kann, dazu ist kein Thier fähig; kein Geschöpf auf Erden ist so von Gott bedacht, und mit solchen Vorzügen geschmückt, als der Mensch, der sich zu seinem Schöpfer erheben, und ihn in seinen Werken bewundern und preisen kann. Was ist der Mensch? ruft er voll Entzückens aus; wie hat Gott ihn so bedacht, ihm eine so große Würde vor allen andern Geschöpfen gegeben! Ja, er ist der nächste nach der Gottheit; auf der großen Stufenleiter der Geschöpfe Gottes nimmt er den ersten Platz ein; nur wenig steht er der Gottheit nach, der er seine großen Vorzüge dankt, denn er steht unter keiner Kreatur, sondern unter ihm stehen alle Kreaturen; Herrscher auf der Erde ist er, wie Gott Herrscher ist.

Wenn schon Longinus in seinem Buche περι ὑψους das Erhabene in dem Schöpfungsworte: Es werde! bewunderte, wie sehr verdient nicht dieses Lied, das in der größten Kürze so viel Erhabenes sagt, eben die Bewunderung! Wie vortrefflich mahlt der Dichter den Gedanken aus: Gott ist Schöpfer der Welt, und der Mensch ist der Schöpfung Meisterwerk! — Wie ist es nun möglich, daß man hier den Messias und den Stand sei-

ner Erniedrigung und Erhöhung hat finden können? Wie stört man da den Dichter in seinen Empfindungen und nimmt dem Liede durch eine so allegorische Deutung allen Schmuck? Um ihn das sagen zu lassen, braucht man sich ihn wahrlich nicht zu denken, wie er da, am stillen, heitern Abend, den gestirnten Himmel betrachtet, und nach dieser Betrachtung voll Empfindung diesen Hymnus niederschreibt. Daß das Lied wirklich unter diesen Umständen gemacht sey, wird man nicht leugnen können, da der Dichter nur Mond und Sterne am Himmel, nicht aber die Sonne nennt, wie er doch am Tage wol hätte thun müssen.

Mir ist das ganze Lied nichts anders, als ein Schöpfungsgesang und Panegyrikus des Menschen, als erhabene Poesie von 1 Mos. 1, 26.

1. Gitthith ist der Name eines uns unbekannten musikalischen Instruments. Aquila, Symmachus und die Alexandriner haben es durch ὑπερ τῶν ληνῶν übersetzt. Ihnen folgt Hieronymus in seiner Uebersetzung „super torcularibus“ von den Weinkeltern. Sie müssen das Wort von גַּת, die Weinkelter, abgeleitet und הַגִּתִּית ausgesprochen haben. Theodotion hat das beste Theil erwählet und das hebr. Wort beibehalten. — Man fand wahrscheinlich die Musik des Psalms

für das Instrument Gitthith am besten; denn die Ueberschrift ist schwerlich von David.

2. Es fehlt offenbar der Parallelismus membrorum, wenn man im zweiten Gliede nicht תְּנָה ausspricht. Dies Verbum kommt, wie Dathe und andere schon bemerkt haben, Judic. 5, 11 und Cap. 11, 40 vor. Die gewöhnliche Erklärung ist bekannt, so wie auch die Hezelsche; ich übergehe sie daher. Mich befriedigen sie nicht, weil sie dem Parallelismus membrorum entgegen sind, den man bei einem hebr. Gedichte durchaus nicht übersehen darf. — Bei meiner Lesart muß man das אשר exclamative für כאשר nehmen. — Die alten Uebersetzer haben hier wieder nur den Sinn nach ihrer Einsicht auszudrücken gesucht; Symmachus: ὃς ἔταξας τὸν ἔπαινον σου. Die LXX: ὅτι ἐπήρθη ἡ μεγαλοπρέπεια σου.

3. Die hebr. Säuglinge sogen bis ins dritte Jahr, wo sich ihre Sprache denn schon ziemlich entwickeln konnte. Wahrscheinlich hatte der Dichter jetzt selbst einen Säugling, dessen sich entwickelnde Sprache ihn zu diesem Gedanken veranlaßte. — Der Dichter, ein Bewundrer der schönen Natur, denkt es sich als ganz unmöglich, daß Jemand im Ernst das Daseyn Gottes leugnen kann, und sagt daher, zur Beschämung

dieser Gottesfeinde, daß Gott sich seinen Ruhm schon aus dem Munde der Kinder und Säuglinge gesichert habe; daß schon der Säugling an der Mutterbrust durch seine sich allmählig entwickelnde Sprache das Daseyn Gottes verkünde. Ein sehr wahrer Gedanke, den jeder Vater in seiner ganzen Fülle empfinden kann, der aufmerksam genug ist, den stufenweisen Fortschritt in der Entwickelung der Sprache seines Kindes zu beobachten. Ganz unrichtig erklären Dathe und Döderlein hier Kinder durch „omnes non obtusi et stupidi ingenii“. Schon der Beysatz „Säuglinge“ beweiset es, daß man eigentliche Kinder verstehen muß. — Aeltere Ausleger finden hier die Kinder, die Jesu, bei seinem Einzuge in Jerusalem, Hosianna entgegen riefen. Eine recht sinnreiche Erklärung, wobei man sich unter „allem Volke, das vorging und nachfolgte“ auch Kinder denkt. — Die Ausleger, die den Psalm noch für messianisch halten, müssen diese Erklärung auch annehmen, so sehr sie auch selbst das Gezwungene derselben fühlen.

עז heißt Macht, Stärke, aber auch Lob, Ruhm. In der letzten Bedeutung haben es auch schon die Lxx genommen, die es durch αἶνος übersetzt haben למען צוררך, eigentlich „wegen deiner Fein-

de, oder gegen deine Feinde", d. h. um deine Feinde zu beschämen und sie zu überzeugen, daß du bist.

4. Aus diesem Verse sieht man, daß David diesen Hymnus bei einem gestirnten Himmel verfertigt haben muß. Denn, warum übergeht er die Sonne, und nennt nur Mond und Sterne? Am Ende des Verses, oder zu Anfange des folgenden muß man sich das Wort אמרתי hinzudenken.

5. Viele Ausleger denken hier an die Schwäche und Ohnmacht des Menschen, woran der Sänger erinnern wolle; aber er will grade das Gegentheil sagen; er will, wie man aus den folgenden Versen sieht, den Menschen an seine Hoheit und Würde erinnern, die ihm Gott gegeben hat, die ihn fähig macht, über Gottes Werke und Einrichtungen nachzudenken, und darin den großen und weisen Urheber aller Dinge zu erkennen. Der Ausruf מה־אנוש heißt also so viel, als: wie ist doch der Mensch mit so hohen Vorzügen begabt, daß er sich sogar mit seinen Betrachtungen von der Erde zum Himmel erheben, und auch in dem prächtigen Anblicke eines gestirnten Himmels seinen Schöpfer erkennen kann! Wie hat ihn Gott zum Beherrscher aller andern Geschöpfe gemacht, und ihm dadurch eine so große Würde gegeben!

בן־אדם, im zweiten Gliede, ist parallel mit אנוש, wie der Parallelismus membrorum lehrt. Wegen anderer Auslegungen sehe man Michaelis supplementa ad lexica hebraica.

פקד übersetzen die Lxx gewöhnlich durch ἐπισκεπτεσθαι, und Luther immer durch Heimsuchen. Aber dieses Verbum kommt, sowol im Hebr. als Griechischen, in einem guten und bösen Sinn vor, je nachdem es construirt wird. Ἐπισκεπτεσθαι τινα, mit dem Akkusativ, heißt: für jemand sorgen, sich jemandes annehmen; in diesem Sinne construiren die Hebräer פקד mit את. Wo aber פקד mit על construirt wird, da heißt es strafen; vergl. unter andern 2 Mos. 20, 5. Hier haben die Lxx gewöhnlich ein anderes Zeitwort.

Beide Glieder des Verses drücken also nur einen Sinn aus. Was im ersten Gliede אנוש heißt, ist im zweiten בן־אדם; und eben so stehen die Zeitwörter in beiden Gliedern, זכר und פקד, einander entgegen, und erklären einander. Paulus, Hebr. 2, 6 folgt den Lxx, und es ist wahrscheinlich, daß der Ausdruck υιος ἀνθρωπε, welches hier eine Periphrasis ist, ihm Veranlassung gegeben hat, diese Stelle auf Christum zu deuten, der sich bekanntlich so nannte.

Da

Da ferner die Juden den achten Psalm auf den Messias deuteten, und daraus einen Einwand hernahmen, den sie dem Apostel machten, nemlich, daß Jesus niedriger als die Engel gewesen sey, durch welche Gott das Gesetz auf Sinai gegeben habe; so mußte der Apostel diesen Einwurf dadurch heben, daß er der Erniedrigung Jesu das Anstößige benahm, und sie nur von seinem Tode gelten ließ, den Gott zum Besten der Menschen veranstaltet habe. — Wer übrigens in diesem Verse noch eine Beschreibung des Messias finden kann, der muß das Sonderbare und Unanständige dieser Beschreibung gar nicht fühlen.

6. Die LXX haben hier אלהים durch ἄγγελοι übersetzt. Paulus behält, um der griechischen Juden und seines darauf zu bauenden Arguments willen, diese Uebersetzung bei. Wenn aber neuere Ausleger ihnen folgen, so muß man sich billig darüber wundern. Die den Psalm nicht für messianisch halten, und hier doch an Engel denken, könnten freilich einwenden: der Abstand zwischen Gott und dem Menschen sey zu groß, als daß der Dichter dem Menschen den nächsten Platz nach der Gottheit einräumen könnte. Aber, nicht zu gedenken, daß man dem Dichter dadurch unsre Engel-Theorie unterlegt, frage ich, warum denn dieser Abstand, besonders in der Dichter-

sprache zu groß seyn sollte? War denn nicht schon in dem Schöpfungsgesange, Gen. 1, 26, der Mensch das Ebenbild Gottes genannt, und gibt es zwischen dem Ebenbilde und Urbilde noch ein tertium? Man muß gar keine Poesie verstehen, wenn man es unstatthaft finden kann, daß der Dichter hier den Menschen den nächsten nach der Gottheit nennt. Kein Dichter irgend einer Nation kann die Würde des Menschen besingen, ohne sogleich den Menschen zum nächsten nach der Gottheit zu erheben.

7. Hier erklärt es der Dichter noch näher, daß der Mensch nur wenig der Gottheit nachstehe. Gott ist nemlich der höchste Oberherr über alles; auch der Mensch ist Beherrscher der thierischen Welt, und von Gott zum Herrscher gemacht. Darin setzt der Dichter die große Würde des Menschen, daß Thiere in allen Elementen ihm dienen. — Von dem Messias hätten diese Worte gar keinen Sinn; denn was sollte das heißen: Gott habe ihm alle Thiere unterthan? das wäre ja gar kein Vorzug vor dem gewöhnlichen Menschen, denn das hätte er auch mit dem niedrigsten gemein. — Schon in dem Schöpfungsgesange, Gen. 1, 26, wird der Mensch von Gott zum Herrn der Thiere gemacht; darauf spielt der Dichter hier an, und darum

nennt er hier im Allgemeinen die Thiere, die der Mensch beherrscht.

8. כֻּלָּם, ein schöner Nachhall der beiden vorhergegangenen Worte.

9. עֹבֵר אָרְחוֹת יַמִּים, hiemit beschreibt der Dichter recht anschauend die Meer-Ungeheuer, die, wenn sie die Fluthen durchstreichen, gleichsam eine Bahn im Wasser machen, welches man bei den Fischen nicht so bemerkt. Eine herrliche Beschreibung der Meer-Ungeheuer, die mit Ungestüm durch die Fluthen streichen!

10. Der Dichter schließt seinen Lobgesang eben so, als er ihn anfing.

Der ganze Psalm, ich wiederhole es noch einmal, kann nur dann richtig beurtheilt werden, wenn man den Dichter auf seinen rechten Standpunkt bringt, und ihn sich denkt, wie er da steht, betrachtend den gestirnten Himmel, und dann hineingeht und seine Gedanken niederschreibt.

O, welche Wonne dann,
In jenem hohen Stern-Gewölbe, Nachts,
Wenn alles still ist, jenen Vater sehn,
Der unser aller Vater ist! — Gestärkt
Von solcher Wonne, fühl' ich meinen Geist
Um eine Spanne größer, dünke mich
Ein hohes Wesen, das gewürdigt ward,
In seiner Freuden höchstem Taumel jetzt,
Mit einem Blick voll Seele, hinzusehn
In diesen Abgrund seiner Herrlichkeit!

Anmerkungen zum sechzehnten Psalm.

Auch diesen Psalm hat man, wegen der Akkommodation des zehnten Verses im N. T., unter die Messianischen gezählt. Allein man darf ihn nur im Zusammenhange lesen, um sich zu überzeugen, daß der Messias hier nicht die redende Person seyn könne. Christus wurde ja nie zum Götzendienst gereizt, und als einen opfernden Priester betrachtete er sich auch nie. Der ganze Psalm paßt vortrefflich auf David, der auch gewiß der Verfasser ist. David freuet sich, in Jehovens Lande zu wohnen, wo es alle fromme Verehrer gut haben, und gelobet, sich nie zum Götzendienst hinreißen zu lassen. Man sieht es, der Verfasser, ein ächter Israelit, hat eine Zeitlang die Gräuel des Götzendienstes mit angesehen, und ist selbst in der Versuchung gewesen, ein Götzendiener zu werden. Ich setze daher diesen Psalm in die Zeit, da David vor Saul zu den Philistern floh und sich am Hofe des Königs Achisch aufhielt, wo er den Götzendienst in der Nähe sah. Er blieb aber der Verehrung Jehovens treu, und verfertigte, wahrscheinlich gleich nach seiner Rückkehr, diesen Psalm. „Er bittet Gott um fernern Schutz, erkennt den Jehova für den einzigen Adonai, von dem alles Glück kommt, der allen Redlichen und seinem Dienste Ergebenen hilft und sich dadurch sichtbar an ihnen verherrlicht; der aber Unglück über diejenigen sendet, die seinen

Dienst verlassen und Götzendiener werden. Er habe nie zu den Götzen gebetet, sondern sei immer Jehovens Verehrer geblieben, von dem ihm ein schönes Loos beschieden sey; preisen wolle er Jehoven, daß er ihn so bedacht habe; immer habe er Jehoven vor Augen, und stets sei Jehova sein Beschützer, unglücklich könne er also nie werden; des freue er sich und lebe er sicher; langes Leben verspreche er sich noch von Jehova, dessen Liebling er sey; Jehova werde ihm den Weg zum Glücke zeigen, und ihm von dem Ueberflusse seiner Freude mittheilen."

Dies ist der Inhalt des Psalms, den ich durch besondere Anmerkungen noch mehr begründen will.

1. מכתם, nicht epitaphium, wie **Dathe** übersetzt hat, sondern überhaupt ein **kleines Gedicht**, eine Inschrift. Die Alexandriner haben es durch στηλογραφια und Hieronymus durch tituli inscriptio gegeben. Man kann das Wort von כתם ableiten.

2. Anstatt אמרת könnte man mit den Lxx, dem Syrer, der Vulgata und dem Hieronymus in der ersten Person אמרתי lesen. Solche Zusammenziehungen sind in Handschriften nichts Seltenes, wie **Eichhorn** in seiner Einleitung ins A. T. Th. 1. S. 215 an mehrern Beispielen gezeigt hat.

Man kann aber auch bei der gewöhnlichen Lesart bleiben und בְּנַפְשִׁי ergänzen. Wenn übrigens Schnurrer die gewöhnliche Lesart darum vertheidigt, weil sie die schwerere ist; so hat Dathe, dem jene Ellipse hart deucht, dagegen mit Recht erinnert, daß diese kritische Regel nur bei Profanscribenten sicher anwendbar sey.

Eben so wenig braucht man אֲדֹנָי in אֲדֹנָי zu verändern, wie gleichfalls jene Versionen gethan haben. Fünf von Kennicott verglichene codices lesen, statt dieses Worts, יהוה, wie schon Dathe angemerkt hat, und bestätigen also die Richtigkeit unsrer Texteslesart. Ursprünglich müßte dann יהוה gestanden haben, wofür bekanntlich die Juden immer Adonai lasen. Vorzüglich aber ist die Lesart unsers Textes darum die richtigere, weil David hier den Jehova im Gegensatze gegen die Götter der Heiden den Adonai nennt.

3. Dieser Vers hat den Kritikern viel zu schaffen gemacht, wie man aus Michaelis krit. Colleg. mit mehrerem ersehen kann. Ich will einige der vorzüglichsten Conjekturen anführen, wodurch man den fehlerhaften hebr. Text wieder herzustellen gesucht hat, und dann selbst eine Lesart vorschlagen, wodurch die Integrität des Textes am leichtesten wieder herbeigeschafft wird.

a) Nach unsrer gedruckten Lesart müßte man übersetzen: an den Heiligen auf der Erde und an den Edlen habe ich meine ganze Lust. — Dieser Lesart aber fehlt die grammatische Richtigkeit, der Abweichung der alten Versionen nicht einmal zu gedenken. Warum nemlich קדושים und hinterher אדירי? Woher der status constructus bei einer Partikel?

b) Die Lesart des Herrn Prof. Schnurrer, der Dathe gefolgt ist, ist gar zu gezwungen und zu weit hergeholt. Er lieset nemlich אַדִּיר, erklärt es für das Futurum aus Hiphil, das für das aus אַאְדִיר entstandene אַאְדִיר stehe, und setzt das ד vor כל. Diese Erklärung stört, wie man nachher sehen wird, die Gedankenreihe Davids.

c) Die Lesart des Herrn Prof. Hasse ist dem Zusammenhange des 4ten Verses zuwider, so gelehrt sie auch übrigens ist. Er schließt mit dem Worte טובתי den zweiten Vers, und fängt mit בל עליך den dritten an. Dies erspart ihm, אַדְנֵי in אֲדֹנִי zu verändern. Dann lieset er בַּל anstatt כָּל und supplirt bei ואדירי das Wort ארץ oder בארץ und rechtfertigt den stat. constr. durch Ps. 2, 12. Nun übersetzt er:

„Nichts gegen dich sind Götter dieser
Erde!
„Geehrte! Nein, ich billige sie nicht.

Die alten, von einander so abweichenden, Uebersetzungen geben auch nicht einen entfernten Wink zu solcher willkührlichen Veränderung des Textes.

d) Herr Ritter Michaelis hat, durch Hülfe der Alexandriner, auf eine bessere Lesart aufmerksam gemacht. Diese haben übersetzt: τοῖς ἁγιοις ἐν τῇ γῇ ἀύτου ἐθαυμαςωσεν ο κυριος; παντα τα θεληματα ἀυτου ἐν ἀυτοις, und nach ihnen Michaelis: „An den Heiligen, die in seiner Erde liegen, thut er Wunder; alles sein Wohlgefallen hat er an ihnen." — Man sieht, daß er wörtlich den LXX gefolgt ist, die bei ἐν τῇ γῇ den Zusatz ἀυτου haben, die aber, wie man aus ihrer wörtlichen Uebersetzungsart in den Psalmen abnehmen kann, kein Participium gelesen haben können, wie Michaelis meinte, sondern ganz gewiß ein tempus finitum, יַאְדִּיר gelesen haben. — Die Uebersetzung „in seiner Erde" erklärt Michaelis so: „die Erde, in welcher die Heiligen Gottes nach dem Tode ruhen, ist Gottes Eigenthum; sie bleiben in seiner Hand und (in seinem) Gebiete, und er wird noch

an ihnen Wunder thun, d. i. sie wieder auferwecken." — Allein, wie soll David hier auf einmal auf solchen ascetischen Gedanken gekommen seyn? Eben hatte er gesagt, daß alles Glück von Gott komme, und nun soll er auf einmal von der Auferweckung der Todten reden? Natürlich erwartet man eine nähere Bestimmung des Gegenstandes der göttlichen Hülfe, und diese gibt auch David in der That, wenn er sagt: an den Frommen im Lande verherrlicht er sich, nemlich durch seine Hülfe, die er ihnen in Gefahren leistet. Der folgende Vers bestätigt diese Erklärung: „die einem Andern nacheilen," d. i. die Götzendiener, stehen doch offenbar den Heiligen, d. h. den Verehrern Jehovens, entgegen; Heilige müssen also noch lebende Verehrer Jehovens seyn, die schon hier seines Schutzes genießen.

e) Ich schlage nun noch eine Lesart vor, die sich, durch eine kleine Veränderung unsers Textes, gleichfalls mit Hülfe der LXX, entdecken läßt. Ich stelle mir nemlich den hebr. Text in seiner ursprünglichen Gestalt vor, d. h. Buchstabe an Buchstabe geschrieben, ohne alle Abtheilung der Worte; nehme dann an, daß die Buchstaben ו und י, die wegen ihrer großen

Aehnlichkeit leicht verwechselt werden können — wie Herr Eichhorn in seiner Einleitung Th. 1. S. 212 an mehrern Beispielen gezeigt hat — wirklich verwechselt sind, und lese יַאְדִּיר וְכָל־חֶפְצוֹ, sehe dann הֵמָּה für einen poetischen Nachhall von לִקְדוֹשִׁים an und ziehe יַאְדִּיר dazu. Darnach übersetze ich: „an den Frommen im Lande, an ihnen verherrlicht Jehova sich, und an ihnen hat er seine ganze Lust." Daß nun der Dichter auf einmal in der der dritten Person von Jehova redet, von dem er vorher in der zweiten geredet hatte, ist ganz dem Genius der hebr. Sprache gemäß. — So, glaube ich, sind alle Schwierigkeiten bei diesem Verse gehoben. — David denkt an Verehrer Gottes im Lande Israel, zu welchen er sich besonders rechnet, und glaubt, daß sie besonders des Schutzes der Gottheit, wozu er langes Leben und Beschützung vor Feinden rechnet, genießen müssen.

4. Anstatt יִרְבּוּ lese ich in Hiphil יַרְבּוּ — Symmachus hat עַצְּבוֹת durch εἴδωλα übersetzt, allein die Bedeutung hat das Wort niemals, sondern immer bedeutet es Schmerzen. Die Lxx haben es richtig durch ἀσθένειαι gegeben. — Vor אַחֵר muß man אֲשֶׁר ergänzen; der Fremde steht dem Nationalgott Israels entgegen. Man kann das Wort auch אָחוֹר ausspre-

chen. So hat auch Symmachus gelesen, εις τα οπισω εταχυναν. Diese Lesart gibt einen guten Sinn; zurückeilen heißt dann „vom Dienste Jehovens zum Götzendienste übergehen." Man denke hiebei an die entgegenstehende Redensart שוב אל אדני — Dieser Vers ist eine Erklärung des vorigen; dort sagte der Dichter, daß Gott Fromme beglücke und ihnen helfe, hier beschreibt er das Unglück der Götzendiener. — Wer kann nun noch an Verächter des Messias denken?

Nie goß ich ihren Blutwein aus. Die Götzendiener pflegten, zur Ehre des Götzen, Blut auf den Altar zu gießen, oder es auch wol, mit Wein vermischt, zu trinken. Der Dichter will sagen: er habe nie Blut aus der Heiden Schaale gegossen, habe nie am Götzendienste Theil genommen. Auch die Namen der Götzen habe er nie über seine Lippen genommen, d. h. er habe nie mit den Heiden zu den Götzen gebetet, wiewol er dazu, bei seinem Aufenthalte unter den Philistern, Versuchung gehabt habe, sondern standhaft sey er Jehovens Verehrer geblieben.

5. David redet hier in der Sprache eines Leviten. Bei der Vertheilung des Landes bekamen die Priester nichts Eigenes, vergl. 4 Mos. 18, 20, sondern sie nährten sich

vom Altare und von den Gott geweihten Zehnten. Sie standen also gewissermaßen unmittelbar unter dem Jehova und wurden von ihm ernährt. Wenn David sich hier als einen Priester betrachtet, so bezeichnet er sich damit überhaupt als einen Verehrer Jehovens; und wenn er den Jehova sein Theil und Erbe nennt, so redet er in der damals gewöhnlichen Leviten-Sprache, die mit diesen Ausdrücken nichts anders sagen, als: Jehova gebe ihnen Speis und Trank. David will überhaupt sagen: ich bin ein Verehrer Jehovens, und Jehova ernährt mich. — Anstatt תּוֹמִיךְ scheinen die Alexandriner ein Participium, also תּוֹמֵךְ, gelesen zu haben, denn sie haben übersetzt: συ ἐι ὁ ἀποκαθιςων την κληρονομιαν μου ἐμοι. Das Stammwort wäre alsdann תָּמַךְ, fulcire, sustinere. Allein die Lesart unsers Textes ist doch wol vorzuziehen, weil nur der Dichter auf jene bei der Besitznehmung Canaans geschehene Ländervertheilung anspielt und zugleich sagt, daß ihm ein weites Gebiet geworden sey. Dann ist das Stammwort ימך oder ומך, welches im Arabischen latum esse, und also hier in forma hiphilica „latum facere“ bedeutet.

6. David setzt noch immer das von jener Ländervertheilung entlehnte Bild fort. — חבל,

der Strick, die Meßschnur; die Lxx haben es durch σχοινια gegeben. David will überhaupt sagen, Jehova habe ihm ein schönes Land zum Königreiche gegeben. — נחלת steht anstatt נחלתי, wie זמרת Ps. 118. Vergl. Eichhorns Einl. Th. 1. S. 215. So haben auch die Lxx gelesen: ἡ κληρονομια μου. Man könnte auch נַחֲלַת lesen, und das folgende Wort als ein Substantivum, שְׁפָרָה, aussprechen. Der Sinn wäre dann „ein schönes Erbe ist mir geworden." Ich behalte indessen die vorige Lesart bei, und betrachte שפר als Zeitwort, welches, mit על construirt, gefallen bedeutet. So haben es auch die Lxx umschrieben „ἡ κληρονομια μου κρατιςη μοι ἐςιν. Der Sinn ist: „ich freue mich, König über ein so schönes Land zu seyn."

7. יעץ consulere alicui, für jemand sorgen, jemand bedenken. — אף לילות u. s. f. wörtlich: auch des Nachts stechen mich meine Nieren. Bei den Hebräern sind die Nieren der Sitz der Affekten. Da David an andern Orten sagt, er denke Tag und Nacht an Gott; so könnte man annehmen, daß er im ersten Gliede dieses Verses den Tag im Sinne gehabt habe, da er doch im zweiten die Nacht nennt.

8. David will sagen: ich denke beständig an Gott, und darum kann ich mich auch seines

Schutzes getrösten. Man wird aus dem Folgenden sehen, daß er unter diesem Schutze Jehovens vorzüglich ein langes, beglücktes Leben auf Erden versteht.

9. לב, כבוד בשר sind Substantiva, deren sich der Hebräer in Ermangelung eines pronominis reciproci bedienen muß. Das Herz, des Menschen edler Theil, ist Sitz der Freude; das Fleisch, der Körper, ruhet sicher, wenn er nichts zu fürchten hat. David will sagen: er könne sicher leben, ohne sich durch den Gedanken an den Tod beunruhigen zu lassen. — Abweichend von allen andern Versionen haben die Lxx כבידי durch ἡ γλῶσσα μου übersetzt.

10. Man denke an die Worte בל אמוט V. 8 und an V. 9 und 11, so wird man keine Weissagung von Christi Auferstehung hier finden. Man sehe ferner auf den Parallelismus membrorum in diesem Verse. Ein Hemistichium erklärt das andere, wie bei Ps. 6, 6. — שאול und שחת sind Synonyma. שאול, ἅδης, orcus, ist bei den Hebräern, wie bei Griechen und Römern, die Unterwelt, von der man sich eine doppelte Fiktion machte, einmal als ein Reich voll Bewegung und Handlung, und dann als einen Zustand, wo Traurigkeit, Finsterniß und ewiges Stillschweigen herrschten, und daher auch oft, nach

dieser letztern Fiktion, ein Bild des tiefen Unglücks, des Todes, wie hier. Diese öde Stille im Scheol, wo man Gott nicht so freudig danken kann, ist für David, dessen Leben eine Kette von Thätigkeit war, der schrecklichste Anblick, von dem er noch lange entfernt zu seyn wünscht. — שחת bedeutet oft eine Grube, oft die Vernichtung, den Untergang, als consequens. Die Lxx haben es durch διαφθορα gegeben, selbst in andern Stellen, wo es offenbar Grube heißt. Wenn Petrus in der Apostelges. es von der Verwesung erklärt, so ist darunter doch wol nur der Ort der Verwesung zu verstehen; alle Erklärungen vereinigen sich also am Ende in der vom Grabe, und zeigen, daß שחת und שאול Synonyma sind, wie hier der Parallelismus unläugbar erweiset. — Davids Gedanke ist der: Jehova werde ihm, seinem Lieblinge, gewiß noch langes Leben verleihen, und dafür wolle er ihn recht loben und preisen. — Man kann חֲסִידְךָ oder חֲסִידֶיךָ lesen, beide Lesarten ändern im Sinne nichts, da man bekanntlich einen sogenannten Pluralis eminentiae oder dignitatis wie einen Singularis übersetzt. Es bedarf also gar keines Streits darüber und eben so wenig gelehrter und weitläuftiger Anmerkungen, wie man beym Michaelis in seinem krit. Coll. und beym Dathe darüber

lieset. Die LXX haben τὸν ὅσιον σου, und darnach wird die Stelle vom Petrus und Paulus citirt. Bei jeder Lesart ist David der חָסִיד.

11. Dieser Vers bestätigt die Erklärung des vorigen. Der Weg zum Leben ist Glück in diesem Leben, verlängerte Lebenszeit, Gesundheit, langes und sorgenfreies Leben. שֹׂבַע שְׂמָחוֹת, πλησμονὴ εὐφροσυνῶν, wie es Aquila und Symmachus gut gegeben haben. Theodotion hat gar ἑπτὰ εὐφροσύνας daraus gemacht; anstatt שֹׂבַע hat er also שֶׁבַע gelesen. Wahrscheinlich konnte er die Uebersetzung der LXX, denen er gewöhnlich folgt, aus dem Hebr. nicht herausbringen; er nahm also seine eigne schwache hebr. Kenntniß zu Hülfe und übersetzte darnach. Als Jude, der er nach Hieronymus Erzählung war, mogte die Zahl Sieben wol etwas bei ihm gelten. — בִּימִינְךָ in deiner Rechten, nemlich hast du ewige Wonne, um sie deinem Lieblinge mitzutheilen.

Anmerkungen zum zwei und zwanzigsten Psalm.

David, der Verfasser des Psalms, ist auch der Leidende, der hier zu Gott fleht. Warscheinlich fällt dieser Psalm in die Zeit seiner

ner Flucht vor Absalom, und vorzüglich in die Zeit, wo Absalom mit seinem mächtigen Anhange den höchsten Gipfel des Glücks erstiegen zu haben schien. Unwürdig sind die Klagen dieses Leidenden im Munde des leidenden Messias. Als ein gefühlvoller Leidender konnte Christus wol die Worte „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" am Kreuze ausrufen, aber eine fernere Einstimmung in den heftigen und verzweiflungsvollen Ton dieses Liedes erlaubte ihm sein sanfter Charakter und seine wahre Seelengröße nicht, die er bis zum Verscheiden behielt. Er betete lieber sterbend für seine Feinde, als daß er sich solcher bittern Ausdrücke, wie David hier, gegen sie bediente. Man muß überhaupt den ganzen Psalm im Zusammenhange lesen, um sich zu überzeugen, daß nur David, von dem man solche starke Ausdrücke, als hier vorkommen, schon gewohnt ist, so zu Gott beten und von seinen Feinden reden kann. Christus bat nicht, wie dieser Leidende thut, längeres Leben von Gott, auch nicht, daß Gott ihn nicht in die Hände seiner Feinde mögte kommen lassen, sondern er rechnete seinen Tod mit zum Plane seines Lebens. Und wo hat er Tag und Nacht zu Gott gebetet, daß er ihn erhören mögte? Der Leidende hofft ferner eine Rettung, wie sie seinen Vorfahren geworden wäre, und spricht vom Tode mit einer Aengstlichkeit, als wenn mit demselben alle seine Hoffnungen begränzt wären.

Wo hat Christus das je gethan? Gründe genug, den Psalm unter den messianischen auszustreichen.

Aber, sagt man, die auf den Messias nicht passenden Prädikate kann man ja auf David ziehen? — Gegen diese Erklärungsart, einen doppelten Sinn in einem Psalme anzunehmen, habe ich mich schon in der Vorrede erklärt. Das ist doch in der That nur eine Nothhülfe, man mag auch dafür sagen, was man will. Jeder Psalm ist ein für sich bestehendes Ganzes, und kann, als solches, nur einen Sinn haben. Wie würden uns die Philologen auslachen, wenn wir einen Profanskribenten nach dieser Methode behandeln wollten, die Venema zuerst in Gang brachte!

Endlich, ich wiederhole es noch einmal, der Ton des Liedes ist nicht messianisch, sondern davidisch. Herrschte hier, vom Anfange an bis zu Ende, der sanfte Ton einer Elegie, so hätte man innere Gründe, den Psalm auf den Messias zu deuten; aber nun fehlen diese ganz, und es bleibt uns nichts übrig, als den Verfasser selbst für den Leidenden zu halten und nach den Prinzipien zu beurtheilen, wornach er dachte und handelte.

Mit sichtbarer Angst klagt er Jehoven seine Noth und bittet um Hülfe, 2—12. Mit starken und heftigen Ausdrücken, wie sie die

erhitzte Phantasie nur schaffen kann, beschreibt er dann die Härte und Grausamkeit seiner Feinde, 13 — 22. Endlich erholt er sich, denkt wieder an sein Gebet zu Jehova, verspricht ihm den lebhaftesten Dank nach überstandnen Leiden, und schließt mit dem Wunsche, daß alle Bewohner des Landes und selbst die spätesten Nachkommen Verehrer Jehovens werden mögen, um so, wie er, vom ihm geschützt zu werden, 23 — Ende.

1. Die Worte der Ueberschrift אילת השחר lassen sich gar nicht übersetzen. אילת ist eigentlich die Hirschkuh, die kann aber hier auf keinen Fall gemeint seyn; man müßte also an ein aus einem Hirschkuh-Knochen verfertigtes musikalisches Instrument denken, worauf auch die Partikel על hinzuweisen scheint. Die Beschaffenheit dieses Instruments würden wir aber doch nicht näher bestimmen können, da die Musik der alten Hebräer für uns so gut als verloren ist. — Man kann auch annehmen, daß man damals ein Lied unter dem Namen אילת השחר hatte, dessen Melodie allen bekannt war, und daß dieser Psalm nach der Melodie jenes Liedes von David gemacht war. על wäre dann so viel, als על קול, nach der Melodie. So lieset auch die Syrische Uebersetzung, und dieser Erklärung bin ich gefolgt. — Für die-

jenigen, welche diese dunkeln Worte durch „beym Anbruch der Morgenröthe" übersetzen, bemerke ich, daß Ligtfoot in seinen horis hebr. et talmud. bei Marc. 16, 2, bey den Worten λιαν πρωϊ aus Stellen des Hierosolymitanischen Talmuds angemerkt hat, daß die Morgenröthe, die man von 2 Uhr des Morgens bis zum Sonnen-Aufgang setzte, von den Juden in 4 Theile eingetheilt zu werden pflegte, und daß der erste Theil איילתא דשחרא von ihnen genannt wurde. Damit würde denn das hier vorkommende אילת השחר einerlei seyn. Dunkel würde aber, auch bei diesem Aufschlusse, die Ueberschrift immer noch bleiben.

2. Die Anfangsworte dieses Verses, die Christus, nach Matth. 27, 46, im syro-chaldäischen Dialekte am Kreuze ausrief, sind wol die erste Veranlassung gewesen, diesen Psalm für messianisch zu halten. Allein daraus kann doch weiter nichts gefolgert werden, als daß Christus die heiligen Schriften der Juden mit Aufmerksamkeit gelesen hatte, und diese Klage des leidenden David auch jetzt auf sich anwendbar fand. Ich nehme an, daß Christus am Kreuze schon mehrmal im stillen Gebete zu Gott geflehet habe, ihn bald der Leiden und Spottungen seiner Feinde zu überheben,

und nun, nach verzögerter Erhörung seines Gebets, in die Worte: „mein Gott, mein Gott u. s. f. ausgebrochen sey. Denn „von Gott verlassen seyn" heißt im Munde Jesu nichts anders, als „die längst erflehte Hülfe noch nicht erhalten haben." — Da diese Hülfe, nach diesem lebhaften Ausrufe, noch nicht erfolgte; so rief Jesus bald nachher jene Worte noch einmal aus, und nun erfolgte die Hülfe mit seinem sanften Verscheiden.

Die Lxx haben nach den Worten אלי, אלי noch den Zusatz προσχες μοι, der aber im Hebr. nicht steht. — Die zweite Hälfte des Verses würde wörtlich heißen: „fern von meiner Hülfe sind die Worte meines Flehns." Allein Hülfe steht, wie im Griechischen σωτηρια, als Abstraktum fürs Conkretum, Helfer. Die Lxx haben die beiden letzten Worte des Verses durch „ὁι λογοι των πχραπτωματων μου" übersetzt; sie müssen also im letztern Worte das א übersehen oder für mater lectionis gehalten und שגתי gelesen haben. Alle andern griechischen Uebersetzer haben hier richtig übersetzt; selbst Theodotion, der doch sonst den Lxx sklavisch folgt, lieset hier mit der Versio quinta „ὁι λογοι τῶν δεησεων μȣ.

4. Die Worte קדוש, יושב und תהלות betrachte ich als drei verschiedene Prädikate Gottes. So hat auch Hieronymus übersetzt, die Lxx hingegen abweichend: συ ἐν ἀγιω κατοικεις. תהלות, laudes, steht für das Concretum laudatus. Der Dichter zielt auf den Hymnus, den das Volk zur Ehre Jehovens anstimmte oder anstimmen mußte, wenn es an die wunderbaren Führungen dachte, die Jehova mit Israel vorgenommen hatte. Aquila, Symmachus und Theodotion haben es auch durch ὕμνος gegeben.

5. Der Leidende hofft eine solche Rettung, wie sie seinen Vorfahren geworden wäre. Wenn er von dem Vertrauen der Väter seines Volks zu Gott redet, so denkt er wol vorzüglich an Abraham, Isaak und Jakob.

7. Wenn der Leidende sich einen Wurm nennt, so betrachtet er sich als einen von aller Hülfe entblößten und den verachtetsten im Volke. Denn auf einen Wurm achtet man so wenig, daß man ihn, ohne auf seine Existenz zu sehen, mit Füßen tritt.

8. Auf David passen hier recht die Worte Ovids: donec eris felix, multos numerabis amicos, tempora si fuerint nubila, solus eris.

9. Der Leidende führt hier den Spott seiner Feinde an. — Anstatt גֹּל lese ich גַּל. Die

Lxx haben es dem Sinne nach durch ἤλπισεν gegeben. Sonst kommt dieses Zeitwort in Verbindung mit דרך vor, Ps. 37, 5, und diese Ellipse muß man auch hier annehmen. — Die den Psalm für messianisch halten, ziehen diese Worte bekanntlich auf die Spötter des leidenden Jesus.

10. כי habe ich hier affirmative übersetzt. Du ließest mich geboren werden, will der Dichter sagen. — בטח, in Hiphil: sicher machen, sich zu einer Sache hinneigen. Schöne Beschreibung eines Säuglings, der sich in die rechte Lage an der Mutterbrust zu versetzen weiß.

11. Die Anfangsworte haben die Lxx richtig übersetzt durch: ἐπὶ σὲ ἐπεῤῥίφην; ihnen bin ich in der Uebersetzung gefolgt. Man pflegte damals das neugeborne Kind gleich auf den Schoos des Vaters zu legen, wo es denn von dem Vater förmlich für sein Kind erklärt wurde. Der Sinn ist: von den ersten Tagen meines Lebens an war ich dein Kind, und du bist von dieser Zeit an mein Gott.

13. Da David es mit mächtigen und überlegnen Feinden zu thun hatte, so nennt er sie Stiere, mit Anspielung auf die Streitochsen, die man im Morgenlande hatte. — Basan, ein geräumiger Strich Landes

jenseit des Jordans, besonders berühmt wegen der schönen Viehzucht, vergl. Mich. 7, 14.

14. Anstatt אריה scheinen Aquila, Symmachus und die LXX, welche ὡς λέων übersetzt haben, כַּאֲרִיֵּה gelesen zu haben. Allein das will der Dichter hier wol nicht sagen; er denkt vielmehr auf einmal an seinen gehässigsten Feind, an Absalom oder einen von dessen Anhange, etwa Ahitophel, und nennt diesen den Löwen unter seinen Feinden. So ein Uebergang in der Rede von mehrern Feinden auf einen kommt öfter in den Davidischen Psalmen vor, z. B. Ps. 5, 10. 7, 3.

15. David will sagen: er sey schon ganz an Kräften abgezehrt, kein Glied wolle ihn mehr tragen. Er sagt das in einem vom Wasser hergenommenen Bilde, das nie wieder so zusammen kommt, als es hingegossen wird, sondern gänzlich aus einander läuft.

16. Mit Gefäßen von Thon, die, wenn die Sonne ihre Feuchtigkeiten allmählig wegnimmt, austrocknen, vergleicht der Leidende hier seine Lebenskräfte, die von einer allmähligen Auszehrung aufgerieben würden. Von der Hitze der Leiden klebt ihm sogar die Zunge am Gaumen — vox faucibus haeret, nach Virgil — oder verläßt ihn die Sprache.

17. Anstatt כְלָבִים muß Hieronymus כַלָּבִים gelesen haben, denn er übersetzt „venatores." — Auch Herr Ritter Michaelis nahm diese Lesart an, zumal da sie sich noch bei einigen andern griechischen Uebersetzern fand, nemlich beym Aquila, Symmachus und vielleicht auch beym Theodotion. Er meinte nemlich, da der Dichter schon v. 13 und 14 seine Feinde Stiere und Löwen genannt habe, so könne er sie nun nicht noch erst Hunde nennen, indem dadurch die Gradation des Bildes auf einmal zu sehr falle. Allein, der Dichter hat ja bisher immer seine Feinde mit Thieren verglichen; es ist also gar kein Grund, von der gewöhnlichen Lesart abzugehen. Auch gaben die Hunde im Morgenlande, besonders in Arabien, den Löwen an Grausamkeit nichts nach. Die gewöhnliche Lesart kann ferner durch das zweite Glied des Verses gerechtfertigt werden. Niederträchtige Menschen nemlich, die alles Gefühl für Ehre und Schande verloren haben, heißen bei den Hebräern Hunde; das zweite Glied hat dafür Bösewichter. —

כָּאֲרִי, die gewöhnliche Lesart in unsern Bibeln, gibt keinen Sinn. Und doch hat sie unter den ältern Auslegern Fülleborn in einer besondern Schrift vertheidigt: „Er=

klärung des Wortes כָּאֲרִי Ps. 22, 17, nach der Sprachkunst und der Masora." Leipzig und Breslau, 1750. Die alten Uebersetzer haben hier alle ein Zeitwort gelesen, den Chaldäer ausgenommen, der ein Zeitwort und Nennwort zugleich gelesen hat, und wahrscheinlich also schon am Rande כארו in seiner Handschrift las. Er hat nemlich übersetzt:

נָכְתִין הֵיךְ כְּאַרְיֵה אִידַי וְרִגְלַי

„sie haben mir, wie ein Löwe, meine Hände und meine Füße durchgraben." — Die älteste Uebersetzung scheint כָּרוּ gelesen zu haben, wofür die andern כָּאֲרוּ von dem Zeitworte כאר gelesen zu haben scheinen. Für diese letztere Lesart sind viele von Kennicott verglichene Codices, und aus ihr konnte, durch eine kleine Nachlässigkeit des Schreibers, unsre Textes-Lesart entstehen. Daß aber das Stammwort כרה seyn soll, wie Bochartus, Glassius und andere ältere Ausleger gemeint haben, und der Vokalbuchstabe א per epenthesin eingerückt sey, läßt sich schwerlich erweisen. Dagegen ist besonders die Uebersetzung des Aquila, ᾔσχυναν, woraus man deutlich sieht, daß א radikal ist. — Ich selbst lese כָּארוּ, von dem Zeitworte כור, binden. Diese Ableitung hat schon Robert Lowth. Aus

dieser Lesart konnte am leichtesten die der Alexandriner entstehen. Der Uebersetzer sprach nemlich schnell aus, übersah in der Aussprache das א, welches nach der alten Schreibart in den Verbis quiesc. ע für ו oder zur Bezeichnung des Vokals a gesetzt wurde, und dachte bei dieser Aussprache an das Zeitwort כרה. Schon Cappellus hat in seinem Arcan. punct. revel. P. I. C. 18. §. 12 an einigen Beispielen gezeigt, daß א zuweilen eingeschoben sey, um den Vokal a zu bezeichnen. Die hieher gehörigen Stellen sind: Hos. 10, 14, wo gleich im Anfange כאם für קם; 2 Sam. 11, 1, wo מלאכים für מלכים; 2 Sam. 12, 1, Spr. Sal. 10, 4, wo ראש, der Arme, für רש, und Nehem. 13, 16, wo ראג für רג gesetzt ist. — Auch Hieronymus scheint כארו gelesen zu haben, ohnerachtet er fixerunt übersetzt hat, welches in der Frobenischen Ausgabe, die ich vor mir habe, vermuthlich nur ein Druckfehler statt vinxerunt ist. — Diejenigen Ausleger, die den Psalm für messianisch halten, erklären diesen Vers von der Kreuzigung Christi. Aber die Kreuzigung war ja keine bei den Juden gewöhnliche Todesstrafe, folglich zu Davids Zeit noch ganz unbekannt. Auch wurden einem Gekreuzigten nur die Hände mit Nägeln durchbohrt, die Füße hingegen mit Stricken angebunden. Von David

heißen die Worte nichts anders, als: meine Feinde haben mich auf das Aeusserste verwundet. Bekanntlich nennt der Hebräer Theile des Körpers und versteht darunter den ganzen Menschen.

18. Der Leidende beschreibt hier seinen Gram und Kummer, der so an ihm nage, daß er einem Gerippe ähnlicher als einem Menschen sehe. Er kann es sich denken, wie diese Abnahme seiner Kräfte bei seinen Feinden Freude erregen und Hoffnung zu seinem baldigen Tode machen werde. — ראה, mit ב construirt, bezeichnet immer ein leidenschaftliches Sehen, und daher entweder: worüber traurig seyn, oder: sich worüber freuen. Hier findet natürlich die letztere Bedeutung statt.

19. David will hier nichts anders sagen, als: sie betrachten mich schon als einen Todten. Den Nachlaß eines Verstorbenen theilt man sich, und was nicht getheilt werden kann, wird verloset, wenigstens im Morgenlande, wo das Loos noch heutiges Tages, vorzüglich bei den Arabern, sehr üblich ist. — Auf Christum leiden diese Worte durchaus keine Anwendung, denn bei ihm theilt ja die Römische Wache die Kleider, und diese Römischen Krieger waren doch seine Feinde nicht, sondern sie mußten nur die Todesstrafe vollziehen, und bekamen dafür die

Kleidungsstücke; bei David aber verrichten die Feinde selbst die Theilung. Demohngeachtet aber haben sie es vielleicht doch nicht gethan, oder auch nicht einmal thun wollen, was der Leidende hier schon als geschehen vorstellt.

21. Was im ersten Gliede נפש heißt, wird im zweiten יחידה genannt. Dieses Wort, welches von יחיד, unus, unicus, dilectus herkommt, braucht der Dichter, um dasjenige, was dem Menschen das Liebste ist, das Leben, zu bezeichnen. — יד, die Hand, von Thieren gebraucht, die Klaue, überhaupt die Gewalt.

22. Bishieher gehen die starken Ausdrücke, deren sich David von seinen Feinden bedient, von welchen er bald im Singular, bald im Plural spricht, um theils den niederträchtigen Absalom, theils dessen starken und eben so gottlosen Anhang zu bezeichnen. Wie unwürdig wären doch alle diese Aeusserungen von v. 13 an im Munde des leidenden Jesus! Und wer könnte die Erfüllung davon an Jesu zeigen? Jesus war nicht so ein tobender Leidender, sondern grade das Gegentheil, und nie war er in seinen Leiden mit seinen Feinden, sondern immer mit sich und seinen Freunden beschäftigt. — Anstatt רמים lieset man richtiger ראמים, eine Art Gazellen, die in der Gestalt viel Aehnliches mit den Stieren haben.

24. Worte des Leidenden, womit er Jehoven für die ihm geschenkte Hülfe in der Volksversammlung preisen will. Es fehlt das Anführungswort לאמר. Dieser Leidende verlangt also Rettung vom Tode, und dafür will er Jehoven preisen. Wo hat Jesus je eine solche Rettung verlangt? Geht er nicht bereitwillig seinen Leiden entgegen?

27. Im vorigen Verse redete der Leidende von Gelübden, die er Jehoven in Gegenwart des ganzen Volks, also öffentlich, bezahlen wolle. Hier erklärt er es näher; Opfer und Opfermahlzeiten will er anstellen, und Arme und Dürftige dazu einladen. — Die letzten Worte muß man wol wunschweise übersetzen: es lebe auf immer in euren Herzen auf, nemlich durch Freude.

28. אפסי־ארץ geht auf die Einwohner von Palästina, auf die zwölf Stämme Israel. Aber auch über alle Geschlechter der Völker erstreckt sich Davids Wunsch, der aber durch die Ausbreitung des Christenthums bei weitem noch nicht erfüllt ist und wol schwerlich jemals erfüllt werden wird.

30. Das Essen muß man wieder auf die v. 27 erwähnten Opfermahlzeiten beziehen. — Die Fetten sind die Reichen, und die im Staube liegen die Armen und Verachteten im Volke.

Vornehme und Geringe, will David sagen, sollen Jehoven anbeten, denn beide bedürfen seiner Hülfe. — Bei den letzten Worten, die Knapp mit veränderter Lesart וְנַפְשִׁי לוֹ, auf David zieht, bleibe ich bei der gewöhnlichen Lesart, und ergänze mit Dathe אשר. Die alten Uebersetzungen sind sich hier alle nicht einig. Auf David kann man die Worte auf keinen Fall ziehen, so schön auch der Sinn seyn würde, den sie nach der Knappschen Uebersetzung haben. Von seinem Niederfallen vor Jehova kann David nun nicht erst reden, da er schon v. 24. 25 gesagt hat, wie er Jehoven preisen wolle.

31. Das Geschlecht des Herrn, d. h. die Verehrer Jehovens. Uebrigens ist es noch sehr ungewiß, ob David unter der Nachwelt blos die künftig lebenden Israeliten oder überhaupt das künftige Menschengeschlecht versteht. Das erstere ist mir wahrscheinlicher, da David als Israelit redet.

32. Ein Geschlecht wird dem andern Jehovens Treue rühmen. עשה nehme ich hier cum emphasi. Knapp folgt der Erklärung des Michaelis im Robert Lowth: de sacra poesi hebr. P. 393. „profitebuntur populo nascituro, quod perfecerit promissa sua, haecque de me illustria vaticinia implerit.“ Wer den

Psalm für messianisch hält, muß diese Erklärung annehmen. David nennt aber hier seine eigne Errettung „eine große That Jehovens."

Anmerkungen zum vierzigsten Psalm.

Dieser Psalm besteht aus 3 Theilen: 1) V. 1–4; 2) v. 5–11; 3) v. 12–18. Den mittelsten Theil hat man immer für messianisch gehalten, den vordersten und letzten aber von David erklärt; eine Erklärungsart, die man durchaus misbilligen muß, wie ich bereits bei den Anmerkungen zum vorigen Psalme gezeigt habe. Ich erkläre den Psalm ganz von David.

Man kann schon als erwiesen annehmen, daß Psalme, worin David von Leiden redet, durch seine eignen Leiden veranlaßt sind, und der Leidende also kein anderer, als er selbst, ist und seyn kann. Diese Leiden fallen nun entweder in die Lebensperiode des melancholischen Saul, oder in die glänzende Catastrophe des empörerischem Absalon, oder sie sind auch von ihm selbst verschuldet. Mit Gewißheit läßt sich aber das Leiden und die Gefahr nicht immer angeben, wodurch so ein Psalm veranlaßt ist. Indessen sind doch oft Spuren im Liede selbst, welche die Gefahr, worin sich der Leidende befand oder für deren Abwendung er Gott

dankt, muthmaßen lassen, und diese Muthmassungen bekommen denn durch die Verbindung, in die man sie mit dem historischen Faktum bringen kann, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Daher sind die Bücher Samuels und der Könige dem Ausleger der Psalme von so großer Wichtigkeit.

Aus dieser Vergleichung scheint mir denn zu erhellen, daß dieser Psalm in die Zeit falle, als Absalom sich unter einem wichtigen Vorwande von seinem Vater beurlaubt, um nach Hebron zu gehen und sich dort zum Könige ausrufen zu lassen, und David, bei der Annäherung seines empörerischen Sohns, von Jerusalem floh und über den Bach Kidron ging. Vergl. 2 Sam. 15, 14. 16. 23. 30. 32. Eine sorgfältige Vergleichung dieser Verse beweiset, dünkt mich, die Veranlassung der 4 ersten Verse dieses Psalms. David dankt Gott für die gnädige Erhörung seines Gebets, das er in dieser gefahrvollen Lage zu ihm hinaufschickte. Mit Vertrauen auf Gott floh er von Jerusalem, und diesem seinem Vertrauen schreibt er besonders die Erhörung seines Gebets zu, und preiset den glücklich, der ein gleiches Vertrauen zu Gott hat und seiner Verehrung treu bleibt. Die Errettung aus einer so großen Gefahr, wie diese, war einer neuen Hymne, eines bisher noch nie gesungenen Danklieds, werth, und diese Hymne folgt nun v. 5 – 11.

David preiset darin Gottes herrliche Thaten und Rathschlüsse, die er gern der Reihe nach aufzählte, wenn sie nicht über alle Zahl giengen. Wahrscheinlich denkt er, als patriotischer Israelit, eingenommen für sein Volk, an die wunderbaren Führungen Gottes mit Israel, und besonders an die Zeit, da Gott Israel durch Mose aus Aegypten führen ließ und in Arabiens Wüsten so reichlich versorgte, welches er in manchen seiner Psalme, namentlich im 68sten, ausdrücklich wiederholt, und rechnet dazu noch alles, was er selbst schon in den mannigfaltigen Lagen und Verhältnissen seines Lebens von Gottes wunderbarer Führung erfahren hatte. — „Gott, wie soll ich dir dafür danken?“ Diese Frage, deucht mir, wirft sich der Dichter am Ende des sechsten Verses im Vorbeigehen auf, und beantwortet sie v. 7. Opfer allerlei Art sind nicht der rechte, würdige Dank, das sieht er ein, und daher ist er gleich darauf bedacht, wie er sich der Gottheit am besten wohlgefällig machen könne; und das könne, seiner Meinung nach, dadurch geschehen, wenn er sich treu an die Vorschriften des mosaischen Gesetzes halte und gern Jehovens Willen vollbringe. Die Wahrheit, daß Opfer nicht das Wohlgefallen der Gottheit verschaffen, will er in großer Volksversammlung kund machen, und hier will er auch Gottes Güte rühmen, die ihm wiederfahren sey.

Vom 12ten—18ten Verse beginnt nun wieder ein neues Lied, das mit dem vorigen gar keine Verbindung hat, wenn man auch die Hymne als Episode betrachtet. In den 4 ersten Versen spricht nemlich David als Geretteter, hier fleht er um Rettung. Ich bin daher sehr geneigt, diese letztern Verse überhaupt als ein neues Lied zu betrachten, das David im Gefühl und Ausdruck selbst verschuldeter Sünden aufgesetzt hat, zumal da v. 14–18 auch im 70sten Psalme mit einigen unbedeutenden Veränderungen wiederholt werden. Will man indessen diese Verse von unserm Psalme nicht trennen, so muß man sie ohngefähr so verbinden:

„ohnerachtet David durch die verunglückte Empörung seines Sohns wieder rechtmäßiger König wurde, so war doch sein Thron immer noch nicht sicher, indem er den verborgenen Anhang seines Sohns noch zu fürchten hatte. Nun erwachte bei ihm zugleich das Gefühl seiner ehemaligen Sünden und Ausschweifungen; er bekennt sie offenherzig, und dieses Bekenntniß macht ihm Ehre. Er bittet darauf Gott um seine Rettung und um Beschämung seiner Feinde, die ihm theils diese Leiden gern gönnten, theils auch, wie er vermuthete, Absichten gegen sein Leben haben mogten, um seinen Freunden dadurch Veranlassung zur Freude und zum Preise Jehovens zu geben. Er schließt mit der Erwartung baldiger Hülfe von Gott.

Ich weiß nicht, wie man diesen Psalm hat für messianisch halten können. Die neuern Vertheidiger der messianischen Psalme fühlen es selbst, wie sehr sie hier ins Gedränge kommen, und daher erklären sie auch nur das Mittelstück für messianisch, offenbar blos wegen einer möglichen Uebersetzung des achten Verses und Pauli Citation einer Stelle im Briefe an die Hebräer. So sagt Dathe: prima Psalmi pars vers. 1–6 et ultima a vers. 12–18 personae Messiae non satis (ich sage minime) conveniunt. Warum soll denn nun der mittlere Theil messianisch seyn, da er ja offenbar die v. 4 erwähnte Hymne enthält? Ist's nicht derselbe Leidende, der die Hymne bringt und es vorhersagt, daß er sie bringen will? — Doch ich wende mich zu den besondern Anmerkungen, die es noch deutlicher zeigen werden, wie leicht und ungezwungen man den Psalm von David erklären kann. Ich wenigstens verstehe nicht Typik genug, um ihn, auch nur dem mittlern Theile nach, auf den Messias zu deuten.

2. קוֹה קִוִּיתִי, eine bei den Hebräern gewöhnliche Art, den Begriff zu verstärken, der in dem einzelnen Worte liegt. Die LXX, die in den Psalmen überhaupt sehr den Worten folgen, haben es sehr sklavisch durch ὑπομενων ὑπεμεινα gegeben. — Da der Leidende hier als schon Geretteter spricht,

so darf man auch schon darum nicht an den Messias denken.

3. David schildert hier die Gefahr, worin er sich auf seiner Flucht befand; den schlechten Weg, den er vor sich hatte, ehe er über den Bach Kidron kam. Bei der schnellen Flucht durch die Wüste konnte er nicht Vorsicht genug anwenden, die tiefen, wasserleeren Cisternen zu vermeiden, die man auch wol statt der Gefängnisse gebrauchte; auch der schlammige, kothige Weg hielt noch seine Flucht auf. Hätte Absalom also den Rath Ahitophels befolgt, so wäre es um David geschehen gewesen. Nun aber erreichte dieser glücklich die Höhe, von da er weit um sich sehen und wo er einen festen Standpunkt fassen konnte. Vergl. 2 Sam. 15, 14. 16. 23. 30. 32. — Das Wort יון kommt außer hier nur noch Ps. 69 vor.

4. Ein neues Lied, d. h. ein noch nie gesungenes Lied, ein Lied für neue Wohlthaten. David meint, durch seine Rettung würden viele im Vertrauen auf Gott bestärkt werden.

5. Hier fängt die Hymne an und schließt mit dem 11ten Verse. Im Hebr. müssen wir uns vor den Anfang der Hymne das Wort לאמור hinzudenken. — Anstatt שָׂם haben die LXX שֵׁם gelesen. Beide Lesarten

treffen im Sinne zusammen; doch scheint mir die der LXX dem Sprachgebrauche angemessener zu seyn, wornach man אשר mit מבטחו verbinden muß. — Bei dem Glücke der Verehrer Jehovens denkt David gewöhnlich auch an das Unglück der Götzendiener; daher die Anspielung im 2ten Gliede. — שטי כזב wörtlich: inclinantes ad mendacium, d. i. Lügenfreunde. — Der Sinn Davids ist: viele werden sagen: glücklich ist der Mann, der Vertrauen auf Jehova hat; durch sein Beispiel, meint er, werden sie zu diesem Ausruf bewogen werden.

6. Ueber den Ausdruck אלינו, über uns, gegen uns, für uns, zu uns, braucht man nicht viele Versuche zu machen. David verwebt seine Schicksale mit den Schicksalen seines Volks. Man kann daher immer sagen, daß er da, wo er im Allgemeinen redet, im Besondern die Anwendung auf sich mache. Sprechen wir doch im Deutschen eben so. — Alle Conjekturen, die man übrigens über die Vitiosität dieses Worts gemacht hat, sind überflüssig. Symmachus hat es richtig durch ὑπερ ἡμῶν gegeben, und die LXX haben es in ihrer Uebersetzung ganz ausgelassen, ein Beweis, daß sie keine Schwierigkeiten bei dem Worte fanden, sondern es bloß für eine überflüssige Beziehung hiel-

ten. — Die Worte עצמו מספר haben die Lxx sehr gut durch ἐπληθυνθησαν ὑπερ ἀριθμον gegeben, numerum excedunt; das מ vor einem Imperativ hat nemlich comparative Bedeutung. — Bei אגידה muß man אותם suppliren: anführen wollte ich gern alle deine zum Besten der Menschen gemachte Plane, allein sie sind zu groß, als daß man sie aufzählen kann.

7. זבח übersetzen die Lxx durch θυσία, und מנחה durch προσφορα. Erstere Opfer waren blutige, letztere unblutige. So unterscheidet auch Paulus Hebr. 10, 5. 6 beide Ausdrücke. — חטאה übersetzen die Lxx durch περι ἁμαρτιας, wobei denn θυσια fehlt. Paulus citirt nach ihnen, und zu seinem Zwecke weiß er sie trefflich zu nutzen. — David will hier sagen: Opfer aller Art verlangt Jehova nicht für seine großen Thaten, daher wolle er auch nicht opfern, da er die Einsicht habe, daß Opfer ihm nicht gefielen. Die Worte אזנים כרית לי, die schwersten im ganzen Psalme, halte ich für eine propositio incidens, und man könnte sie daher in der Uebersetzung in eine Parenthese setzen. In ihrer Erklärung weichen die Ausleger ab. Knapp: mir gäbst du ein aufmerksames Ohr, verglichen mit der Redensart פתח אזן, Hiob 33, 16. Jes. 50, 5, und eben so Dathe:

aures mihi patefecisti. Aeltere Ausleger denken hier an das Durchbohren der Ohren eines jüdischen Sklaven, und erklären: du hast mich zu deinem Sklaven, zu deinem Diener bestimmt. Ich beziehe die Worte auf das, was David eben von den Opfern gesagt hat, daß sie Jehoven nicht gefielen, und übersetze sie als Zwischensatz: diese Einsicht, nemlich daß Opfer dir nicht gefielen, gabst du mir; durch mein Nachdenken kam ich darauf. Das Ohr ist nemlich bei den Hebräern der Sitz des Verstandes. Anstatt nun zu sagen: du gabst mir Verstand, sagt der Hebräer: du gabst mir Ohr, und anstatt geben braucht er lieber graben, ein Ausdruck, der von der Höhlung des Ohrs hergenommen ist. Dies ist die leichteste und natürlichste Erklärung der dunkeln Worte. Wenn Dathe meinte, die LXX hätten durch ihre Uebersetzung σῶμα δε κατηρτισω μοι gleichfalls den Sinn „aures mihi patefecisti" ausdrücken wollen, so irrte er sehr, denn in ihrer Uebersetzung liegt das nicht. Eher könnte man, da auch Paulus im Briefe an die Hebräer so citirt, annehmen, daß schon frühe ein Schreibfehler in der Recension der LXX da gewesen, aus ωτια — σωμα entstanden, und dieser Schreibfehler nachher in alle Abschriften gekommen sey. Allein κατηρτισω ent-

scheidet für die ursprüngliche Lesart σῶμα, wie ich nachher zeigen werde. — Der gelehrte Iken zu Bremen wollte diese Worte aus der bei den Juden gebräuchlichen Sitte des Durchbohrens der Ohren erläutern, und ihnen den Sinn geben: ich bin dir, Jehova, geweiht, ich bin ein Nasiräer. Sehr schätzbar ist die Abhandlung de perforatione aurium Messiae, die er darüber geschrieben hat und in seinen 1749 zu Leiden herausgekommnen dissertat. philologico — theol. die 14te ist. Ich nehme mir die Erlaubniß, meinen Lesern einen raisonnirenden Auszug daraus mitzutheilen, um ihnen theils diesen verdienstvollen Mann aufs neue ins Andenken zu bringen, theils auch zu zeigen, wie wahrscheinlich er seine Meinung gemacht und besonders aus Reisebeschreibungen erläutert hat.

Die ältern Ausleger und Kritiker hielten hier entweder den hebr. Text oder die Uebersetzung der Lxx für verdächtig. Im ersten Falle, meinten sie, sey von der Hand eines Abschreibers אזנים für עצם eingeschoben, und im letztern hätten entweder die Lxx geirrt, oder es sey aus ωτια, wie sie wirklich übersetzt hätten, σωμα entstanden, und Paulus — der aber nie anders, als nach ihnen citirt — habe diese letztere Lesart beibehalten, weil es ihm zu seinem Zwecke

eben keinen Unterschied gemacht hätte. Aber es kann nur nicht bewiesen werden, daß, sowol im hebr. Text, als in der Recension der LXX, hierin jemals eine Correktur vorgenommen sey. Die Lesart unsers hebr. Textes ist also ächt und eben so ächt die Uebersetzung der LXX. Die Juden, die es doch müßten gethan haben, könnten im hebr. Texte nichts geändert haben, denn man sieht den Grund nicht, den sie dazu gehabt hätten, und wenn die LXX wirklich ωτια übersetzt hätten, so wäre es unbegreiflich, wie alle Codd. derselben σωμα lesen können. (Auch Theodotion, versio quinta und sexta haben ωτια). Es scheint also, daß die LXX das durch eine Umschreibung gegeben haben, was im hebr. Texte eigentlich und bildlich steht, zumal da auch κατηρτισω dem כריה gar nicht entspricht; und es kann seyn, daß sie selbst den Sinn der hebr. Worte nicht verstanden, oder, welches wahrscheinlicher ist, daß sie glaubten, Juden außer Palästina würden den hebr. Ausdruck nicht verstehen.

Andere Ausleger haben hier eine Anspielung auf Exod. 21, 5.6 zu finden gemeint. Wenn nemlich ein hebr. Sklave nach 7jähriger Knechtschaft sich freiwillig zur beständigen Knechtschaft anheischig machte, so durchbohrte man ihm, zum Zeichen dieser

freiwilligen Knechtschaft, die Ohren. Da diese Ausleger den Psalm für messianisch hielten, so fanden sie hier den Sinn: der Vater habe Christum während seines ganzen irdischen Lebens zum Sklaven bestimmt. Da nun Christus durch seine Menschwerdung, der Paulinischen Stelle im Briefe an die Philipper zu Folge, die Knechtschaft angenommen habe; so hätten die LXX und nach ihnen Paulus diesen uneigentlichen Ausdruck vortrefflich durch ihre Uebersetzung ausgedrückt. — Daß diese Erklärung Beifall fand, läßt sich schon denken, zumal da Coccejus, Alting und Elsner sie gaben. Dagegen wendeten andere ein: Der Sklave im Moses könne nicht füglich als ein Typus von Christo angesehen werden. Gussetius schlug daher einen andern Weg ein: כרה, sagte er, bedeute nicht nur Durchbohren, sondern auch bereiten, und Ohren ständen als die vorzüglichsten Organe des Körpers für den Körper selbst. Aber dadurch wurde die Schwierigkeit nicht gehoben, sondern offenbar vergrößert; denn noch füglicher könnte man ja die Augen als die vorzüglichsten Organe des Körpers betrachten, und also von einem Durchbohren der Augen reden.

Die noch im Morgenlande herrschende

Gewohnheit des Durchbohrens der Ohren kann allein über diese schwierige Stelle Aufschluß geben. Diejenigen, die sich ganz besonders dem Dienste Gottes widmen, wie ehemals die Nasiräer, pflegen sich die Ohren durchbohren zu lassen und Ohrgehänge darin zu tragen. Leunclavius erzählt diese Sitte von den bekannten türkischen Mönchen, den Derwischen. — Auch Kinder pflegte man, gleich nach ihrer Geburt, auf diese Art zu weihen. — Von den Brachmanen ist dies aus Reisebeschreibungen bekannt. Sie thun es entweder unmittelbar nachher, wenn das Kind den Namen bekommen hat, oder auch einige Zeit nachher, und zwar nicht aus der Ursache, um Ohrgehänge darin zu tragen, sondern um es dem Dienste des Wisnow zu weihen, und wünschen ihm nachher Glück zur Erfüllung des übernommenen Gelübdes der Treue. Der Name Dåtsja oder Dasa, den die Brachmanen davon haben, bedeutet einen Knecht oder Diener. — Von den Persern sagt Olearius in seiner Reisebeschreibung, daß sie bisweilen schon im Mutterleibe Kinder dazu bestimmen, um sie dadurch dem Dienste eines ihrer Heiligen zu weihen. Die Ursache dieser frühen Gelobung liegt wol in einem Aberglauben. Viele Kinder zu haben, ist im Morgenlande ein Glück, so wie kinder-

los zu seyn für eine Schande gehalten wird. Es scheint also, daß Leute, die keine Kinder hatten, oder denen sie abgestorben waren, dadurch Kinder zu bekommen meinten, wenn sie schon im Mutterleibe das Kind weiheten. — Auch unter den Tataren herrscht die Sitte des Ohrendurchbohrens als Symbol der Weihung. Ihre Knaben tragen in den Ohren und ihre Mädchen im rechten Nasenloche Ringe.

Diese Beispiele sind hinreichend, zu beweisen, daß das Durchbohren der Ohren ein Zeichen war, wodurch jemand dem Dienste eines Gottes oder Heiligen geweiht wurde. Nimmt man nun noch dazu die Sitte, schon im Mutterleibe Kinder zu solchem Dienste zu weihen; so ist klar, daß dadurch gleichsam eine Bereitung des Körpers, κατάρτισμος, zu dem Dienste jemandes angedeutet werden sollte. Auf die Art stände denn das Durchbohren der Ohren als antecedens für consequens, und sonach hätten die Lxx in einer Umschreibung das consequens für das antecedens gebraucht. Es kommt nur noch darauf an, zu beweisen, daß diese Gewohnheit des Ohrendurchbohrens auch unter den Juden gewesen sey.

Schon das wäre einigermaßen befriedigend, wenn man sagte: die Juden hätten,

wenn auch unter ihnen die Sitte nicht gewesen wäre, von benachbarten Völkern, unter welchen die Sitte herrschte, die Redensart angenommen und sie im sprichwörtlichen Sinne für „dem Dienste jemandes weihen" gebraucht, und von der frühen Weihung im Mutterleibe den Ausdruck: ihm den Leib bereiten" angenommen. Sehr wahrscheinlich wird dies durch die Uebersetzung der LXX und durch den Gebrauch anderer Sprüchwörter, welche die Juden offenbar von andern Völkern und deren Sitten entlehnt hatten. Vergl. Spr. Sal. 26, 6. Ps. 58, 5. Jerem. 8, 17. Habac. 1, 16. — Aber diese Sitte war auch den Juden nicht fremd. Daß man ihrer in ihren Schriften als einer unter ihnen sowol als unter andern Völkern üblichen Sitte nicht erwähnt findet, ist als argumentum a silentio von keiner Bedeutung. Wir haben der jüdischen Schriften viel zu wenig, und wer kann sich rühmen, auch diesen geringen Nachlaß in dieser Hinsicht mit Aufmerksamkeit gelesen zu haben? Daß aber die Sitte den Juden nicht fremd war, sehen wir aus Exod. 21, 5. 6. Wenn nemlich ein hebr. Sklave nach sechsjähriger Dienstbarkeit sich entweder aus Liebe zu seinem Weibe oder aus Liebe zu seinen Kindern von seinem Herrn nicht trennen wollte, sondern

sich freiwillig zu einer ewigen Knechtschaft hingab; so brachte ihn sein Herr vor die Götter (Obrigkeit) und durchbohrte ihm das (rechte) Ohr. In dieser Sitte liegt ein feines Symbol des neuen, beständigen Gehorsams, den der Sklave dadurch dem Herrn angelobte, da die Ohren ja die Organe sind, wodurch die Befehle zur Seele dringen. Strafe war also dies Durchbohren der Ohren gar nicht, wie wol manche aus falscher Ansicht geglaubt haben. Gesetzt aber auch, daß es bei manchen Strafe war, so liegt doch immer die Verpflichtung zum neuen Gehorsam darin. Die Muhammedaner im Orient nageln wol einen, der während des Gottesdienstes über der Arbeit betroffen wird, mit dem Ohre an den Tempel an, um ihn dadurch zum bessern Gehorsam gegen das Gesetz zu zwingen.

Auch jene, von andern Völkern des Orients bereits angeführte Sitte, schon Kinder im Mutterleibe zu weihen, herrschte bei den Juden. Nicht nur die Erstgebornen waren, nach dem Gesetze, Gott geweiht, sondern auch andre, die von den Eltern durch ein Gelübde Gott gewidmet waren. So widmete Hanna, Samuels Mutter, vermöge eines gethanen Gelübdes, ihren noch zu gebärenden Sohn schon dem Nasiräerstande, 1 Sam. 1, 11. Solche Nasiräer pflegen die Rabbinen

נזירי מבטן אמו, Nasiräer von Mutterleibe, oder נזירי עולם, beständige Nasiräer zu nennen. Vergl. Ikenii antiquit. hebr. de votis, Pag. 226 sqq.

Es ist also ausgemacht, daß das Durchbohren des rechten Ohrs von den Juden bei Sklaven gebraucht wurde, daß es Symbol der Knechtschaft oder des Gehorsams war, und daß sie auch schon Kinder im Mutterleibe und gleich von früher Kindheit an dem Dienste Gottes weiheten. Es kommt nur noch darauf an, zu beweisen, ob sie solchen früh Geweiheten (Nasiräern) auch die Ohren zu durchbohren pflegten. In jüdischen Schriften findet man davon keine Spuren, aber daß die pohlnischen Juden ihren Erstgebornen die Ohren durchbohren und sie nachher Ohrgehänge darin tragen lassen, scheint doch ein Verfahren zu seyn, wovon man den Grund im Alterthume suchen muß. Sollte man es also mit den ehemaligen Erstgebornen nicht eben so gemacht haben? Mit der Zerstörung des Tempels hörte das Nasiräergelübde auf, und darin liegt wahrscheinlich der Grund, daß spätere jüdische Schriften davon schweigen.

So weit Iken. Fast sollte man geneigt werden, seiner Meinung beizutreten, und

ich muß gestehen, daß ich vor mehrern Jahren ganz seiner Meinung war. Aber ein oft wiederholtes Studium des Psalms hat mich doch genöthigt, von ihm abzuweichen. Der Sinn paßt nicht in den Zusammenhang. David denkt an die Opfer, die auch Absalom zu Hebron brachte. Dies brachte ihn auf den Gedanken, daß Jehova an Opfern keinen Gefallen haben könne, denn Opfer bringen könne jeder schlechte Mensch, dergleichen Absalom war. Daher sagt er im Zwischensatze: die Einsicht gabst du mir, ich lernte das erkennen, theils durch die Opfer meines eignen ungehorsamen Sohns, theils durch eignes Nachdenken. — Wenn übrigens David ein Geweihter oder ein Nasiräer gewesen wäre, so würde uns das seine Geschichte gewiß gesagt haben, so aber schweigt sie ganz davon.

8. David will sagen: so bald ich nun einsah, daß Jehova an Opfern keinen Gefallen habe; so nahm ichs mir gleich vor, seinen Willen zu thun, so wie er ihn durch Moses hat bekannt machen lassen. Die מגלת־ספר ist nichts anders als die תורה, das Gesetzbuch, denn andre Bücher gab es ja damals noch nicht. Knapp und Dathe verstehen die Stellen, die von den Opfern handeln. Aber wie kann David die meinen, da er ja eben gesagt hat, daß Jehova an Opfern keinen Gefallen habe? כתב

heißt nicht blos schreiben, sondern auch vorschreiben; diese Bedeutung hat es hier. David meint den schon im Gesetzbuche vorgeschriebenen Willen Gottes, und daß er diesen meint, sagt er ja selbst deutlich im folgenden Verse.

9. בתוך מעי, Aquila und Theodotion ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μȣ, die LXX καρδίας, tief in meinen Eingeweiden. Belehrungen betrachten die Hebräer wie Speisungen, und vergleichen sie mit ihnen. Auch Christus nimmt das Wort Speise uneigentlich, und versteht darunter den Willen Gottes. David will hier sagen: Jehovens Gesetz liege ihm recht am Herzen.

10. צדק, die Wahrheit, nemlich daß Opfer der Gottheit nicht wohlgefällig machen können. Das Volk setzte noch das Wesentliche der Gottesverehrung in Darbringung der vorgeschriebenen Opfer, aber eigentlich waren Opfer nur für ein Volk, das noch auf der niedrigsten Stufe der Cultur stand, und für die bessere und reinere Gottesverehrung noch keinen Sinn hatte. Das sah David schon ein und wollte es vor dem versammelten Volke laut sagen. Er wollte also schon den Opfern einen Stoß geben, aber sein Nachfolger brachte sie erst recht in Aufnahme. — Die letzten Worte יהוה אתה ידעת, κυριε, συ ἐγνως, halte ich für einen feierlichen Schwur.

11. David schließt die Hymne damit, daß er versichert, laut die ihm wiederfahrne Güte Jehovens rühmen zu wollen.

13. Wer sieht hier nicht, daß das Bewußtseyn begangener Sünden den Leidenden peinigt? Wie so passend auf David! — לב ist nicht der Muth, sondern der Verstand; um den Verstand kommen, heißt, wahnsinnig werden, denn Leiden erregen oft Wahnsinn. — Wer den Messias hier klagen hört, der vergleiche die Dathesche Anmerkung zu dieser Stelle.

Die folgenden Verse machen im 70sten Psalme ein eignes Lied aus. Ob sie von David selbst nachher zu einem eignen Liede bestimmt sind, oder nicht, ist ungewiß. Zu vermuthen ist es indessen, da man Spuren einer kleinen Correktur darin findet, die eine Revision des Verfassers verrathen.

17. Vor יאמרו lieset Hieronymus noch das ו und auch die LXX haben so gelesen. Die Parallelstelle Ps. 70, 5 lieset gleichfalls so.

Anmerkungen zum fünf und vierzigsten Psalm.

Ich stimme den Auslegern bei, die diesen Psalm für den Glückwunsch eines uns unbekannten Dichters halten, den er dem König

Salomo bei seiner Vermählung mit einer ausländischen, wahrscheinlich ägyptischen, Königstochter überreichte. Einer solchen Vermählung wird 1 König. 3, 1 kurz erwähnt, und der ganze Inhat des Psalms berechtigt uns, die Veranlassung dazu in dieser Vermählung Salomo's zu suchen. Also ein eigentliches Epithalamium, kein mystisches, wie man sonst wol glaubte. Ich will nur noch den Inhalt näher angeben, und es dann den Lesern überlassen, ob sie die erkünstelte mystische Erklärung von einer so genannten geistlichen Liebe und Braut noch darin finden können.

Zuerst wendet sich der Dichter an den König, 1 — 8. Er bewundert nicht allein dessen Schönheit und Pracht, sondern legt ihm auch, ganz der Würde eines damaligen Königs gemäß, das Prädikat eines Helden bei, ohnerachtet Salomo kein Held war, sondern friedlich regierte. Er ermuntert ihn, zufolge dieses Prädikats, zu Kriegen, aber allein zu rechtmäßigen, und preiset das ihm in solchen Kriegen zu Theil werdende Waffenglück. Dann wendet er sich zu der Dauer seines Reichs, das schon unter David eine furchtbare Größe erlangt hatte, und über das noch lange Könige aus dieser Nachkommenschaft herrschen würden. Zugleich rühmt er auch die Gerechtigkeit des jetzigen Regenten, wofür er denn auch von Gott, dem erhabensten Könige, große Vorzüge vor andern Königen bekommen habe. — V. 9 — 10 beschreibt er

den Kleiderduft und das häusliche Glück des Königs. Von den köstlichen Specereien, worauf der Orient viel hielt, duften seine Kleider; Königstöchter hat er in seinem Harem, und besonders zeichnet sich die Königinn aus, die in Ophirgolde zur Rechten des Königs steht, der sie heute zum Erstenmal in seinen Pallast einführt; — V. 11 ff. redet er die königliche Braut an. Er macht sie aufmerksam auf den Glanz ihres königlichen Gemahls, ermahnt sie, ihres Vaterlandes und des väterlichen Hauses zu vergessen, und verspricht ihr die ungetheilte Liebe ihres Gemahls, die ihre Schönheit, worin sie es den andern Favoritinnen weit zuvor thäte, ihr leicht verschaffen würde. Noch mehr preiset er der neuen Gemahlin den König dadurch an, daß er anführt, wie selbst die Reichen des Volks der Tyrier durch Geschenke seinen Glanz erhöhen würden. — V. 14 — 16 preiset er nun auch die Braut dem Könige an. Eine schönere Braut habe nie ein König gehabt; reizend sei ihr Antlitz, gestickte Kleider trage sie, im prächtigsten Schmucke werde sie zum Könige eingeführt, und eine Schaar von Begleiterinnen bringe sie aus dem väterlichen Hause mit. Unter Jubel und Freude geschehe der Einzug in den Pallast des Königs.

Endlich v. 17. 18 wünscht er in feinen und versteckten Ausdrücken dem Könige eine zahlreiche Nachkommenschaft, worauf man im Morgenlande so viel hielt, und schließt dann

mit den Wunsche, daß der Ruhm des Königs, den er besinge, auf die Nachwelt kommen möge.

Wer nun noch die Sprache dieses Liedes durch matte allegorische Deutungen auf den Messias hinzwingen kann, der sage nicht, daß er Gefühl für Poesie, für hebräische Poesie habe.

1. שִׁיר יְדִידוֹת, ῳδη ὑπερ του ἀγαπητου. Darnach Knapp: ein Lied von Geliebten, oder wohl richtiger: von Liebenden. Dathe, der den Psalm für messianisch hält: carmen praestantissimi argumenti. Der Verfasser selbst könnte aber doch wol, ohne äußerst unbescheiden gewesen zu seyn, das Lied nicht so überschrieben haben, als Dathe übersetzen will. — Am besten übersetzt man Liebesgedicht, Minnelied, der Ableitung von דוד oder ידד und dem Inhalte des ganzen Liedes gemäß.

2. Schon die Worte drücken die Empfindung des Dichters aus. Er ist voll von Empfindung und Theilnahme; wie treffend durch רחש ausgedrückt! — דבר טוב, λογος ἀγαθος, ein Frohgesang, ein Glückwunsch. — עט, der Griffel, womit die Alten schrieben, stilus. — סופר מהיר, γραμματευς ὀξυγραφος, ein Geschwindschreiber. Aber schwerlich gab es damals schon Ge-

schwindschreiber. Und welches würde die Aehnlichkeit der Zunge mit dem Griffel des schnellen Schreibers seyn? Die damaligen Schreiber waren nur Buchstabenmaler oder eigentliche Abschreiber, und schrieben also, um schön zu schreiben, eher langsam, als geschwind. Der Orient hielt viel auf schöne Handschriften und bezahlte sie theuer, und seiner schönen Handschrift zu Gefallen ließ der Abschreiber manchen Schreibfehler stehen, den das Radiermesser leicht hätte abändern können. Man darf also hier an keinen Geschwindschreiber denken, sondern muß מהיר von מהר doctus, ingeniosus fuit, ableiten. In der Bedeutung geschickt, einsichtsvoll, kommt es auch Esra. 7, 6 und Jes. 32, 4 vor. Also: dem Griffel des einsichtsvollen Schreibers gleicht meine Zunge, d. h. so wie ein Abschreiber sich schön zu schreiben bemüht, so mögte auch ich gern schön, erhaben im Ausdrucke seyn; denn dem Könige weihe ich mein Gedicht, das muß sich also auch wol in der Sprache über den gemeinen Ausdruck erheben. Ja wol, und wenn auch der Regent selbst nur ein mittelmäßiger Kenner der Sprache und Poesie wäre!

3. Der Dichter beginnt nun, nach seinem Prologus, mit dem Lobe des Königs. Alle andern Menschen übertrifft er an

Schönheit, und da man die Lippen für den Sitz der Anmuth und Schönheit hielt, so charakterisirt er diese als Lippen voll Huld. — In dem Worte יפיפית liegt ein besonderer Nachdruck. Der Dichter braucht das Verbum יפה in forma quinquelittera und nöthigt dadurch den Leser, länger dabei zu verweilen. — Wegen deiner Schönheit ist dir selbst die Gottheit hold, selbst die Gottheit findet an deiner Schönheit Gefallen. Das ist erhabene Poesie, wofür wir nur göttliche Schönheit sagen „göttlich schön bist du." — Die hier den Messias finden, beziehen die Schönheit des Königs auf die göttliche Natur Christi, bemerken aber doch dabei, daß Christus auch in Ansehung seiner menschlichen Natur nicht häßlich gewesen sey.

4. Der Dichter schildert hier den König als tapfer. Das Schwert nennt er zuerst; darauf redet er ihn als Helden an, der es anlegen soll, und gibt dann dem Schwerte noch den Beisatz: Schmuck und Pracht, d. h. ein sehr prächtiges Schwert, ein Ehrendegen. — Warum sich in einem Brautliede die Anrede als Held und die Ermunterung zur Tapferkeit nicht schicke, wie Döderlein meinte, sehe ich gar nicht ein. Die Zeiten waren doch heroisch, und hat gleich Salomo nachher keine sogenannte

große Thaten gethan, so ist der Dichter ausser aller Schuld, denn er wünscht ja nur, was der Staat von ihm erwarte.

5. Auch der Dichter ist ein edler Mann, denn er ermahnt den König nicht, Kriege ohne Ursache anzufangen, sondern gibt ihm einen feinen Wink, keine Kriege aus Eroberungssucht zu unternehmen, wie sein königlicher Vater that, sondern nur dann in den Streit zu ziehen, wenn Rechte gekränkt und Unschuldige unterdrückt würden. Dann würde auch der Sieg auf seiner Seite seyn. —

Es kann seyn, daß, da der vorige Vers sich mit וַהֲדָרְךָ schließt, dasselbe Wort durch ein Versehen des Abschreibers, der es aus Liebe zu seiner Handschrift nicht wieder ausstreichen wollte, ohnerachtet er es doppelt geschrieben hatte, in diesen Vers gekommen ist. S. Eichhorns Einl. ins A. T. Th. 1. S. 228 n. d. zweiten Ausgabe. Die LXX scheinen es auch nicht gelesen zu haben. Mir scheint die Wiederholung hier nicht überflüssig zu seyn. Will man indessen das Wort für eingeschoben halten, so ist der Sinn auch nicht uneben: sey glücklich, zieh hin, d. h. zieh hin und Glück begleite dich. Zwei Imperative ständen dann auch ohne Verbindungspartikel, wie nachher 2 Substantiva. Will man es beibehalten, so muß man das Prä-

strum ב davor setzen und übersetzen: sei glücklich mit deinem Schmucke, d. h. dein Schwert beglücke dich. — רכב, eigentlich reiten, nachher überhaupt: in den Krieg ziehen. Man hatte damals Streitwagen. — Bei ענוה, responsio, Bürgschaft, merkt Dathe an, daß es mit dem folgenden צדק ohne Verbindungspartikel stehe. Zwar haben die Lxx das verbindende ו, indessen kann unsere Textesleseart doch poetischer Ausdruck für ענות צדק seyn. Diese Lesart hat Justinians Psalter und, wie Dathe anmerkt, auch 2 Codd. bei Kennicott. — Deine Rechte wird dich lehren furchtbare Thaten, d. h. du wirst siegen. Da der Krieger das Schwert in der Rechten hält, so steht die Rechte für das Schwert selbst. Mit starkem Arme wirst du deine Feinde niederhauen.

6. Die beiden ersten Worte sind durch eine propositio incidens von den letztern getrennt, die sich darauf beziehen. Ich übersetze daher: deine Pfeile, sie sind scharf und durchbohren das Herz der Feinde des Königs. Das Verbum היה läßt auch der hebr. Dichter aus. Der Dichter will sagen: nicht blos mit dem Schwerte wirst du eine Niederlage unter deinen Feinden anrichten, nein, auch deine Pfeile werden treffen, und zwar grade das Herz, wornach der Schütze zielt.

7. Der Dichter wird erhabener. Er nennt den königlichen Bräutigam אלהים, und stellt ihn im folgenden Verse mit dem erhabensten אלהים, mit Gott zusammen. Daß man hier אלהים für eine Anrede an den König halten müsse, ist, wie mir deucht, aus der Zusammenstellung der beiden אלהים im folgende Verse sonnenklar. Wie sollte der Dichter in einer Anrede an den König auf einmal auf Gott kommen? אלהים ist kein ausschließender Name Gottes, wie man wol gemeint hat, sondern wird schon im Moses den Obrigkeiten beigelegt. Daß Paulus Hebr. 1, 8. 9 diese Stelle allegirt, ist wahrscheinlich die Veranlassung gewesen, diesen Psalm messianisch zu deuten. Seine darauf gebaueten Argumente mogten für jüdische Leser wol Kraft haben, aber wir allegorisiren nicht und haben es ja auch hier zu unserm Zwecke nicht nöthig. Gesetzt aber auch, es wäre der אלהים in diesem und dem folgenden Verse kein anderer, als der Messias, und man könne diese Stelle als Beweisstelle für seine Gottheit anführen, wer sollten denn die μετοχοι seiner Gottheit seyn? — Die LXX haben אלהים durch ὁ θεος übersetzt, welches der Vokativus seyn kann; aber sie haben eben dieses Wort Ps. 8 durch ἀγγελοι gegeben, und nach ihnen citirt Paulus beide Stellen. — Nach meiner Einsicht ist die von

mir gegebene Erklärung die einzig richtige, und wird durch die Zusammenstellung der beiden אלהים im folgenden Verse vollkommen gerechtfertigt. Es sind indessen noch 2 andere Uebersetzungen möglich, von denen die eine schon Aben Esra hat. Nach der erstern kann man אלהים als den Nominativus betrachten und übersetzen: dein Thron ist Gott, d. h. Gott hat dich zum König gemacht; oder, nach Aben Esra, der כסא noch einmal wiederholt und אלהים für den Genitivus hält: dein Thron ist ein Thron Gottes, immer stehend. Allein diese Erklärung ist sehr hart. — Von den alten Uebersetzern betrachtet allein Aquila אלהים als den Vokativus, die andern scheinen die erste von den beiden eben noch angeführten Uebersetzungen angenommen zu haben. — In der Stellung der 4 letzten Worte im Verse geht das Prädikat vor dem Subjekte her, weil es den Hauptgedanken enthält. „Ein grades Scepter ist das Scepter deines Reichs, d. h. du regierst mit Gerechtigkeit.

8. Der erste אלהים ist also hier wieder der König, und der zweite ist Gott. Ich habe es das erste Mal durch „Göttlicher" übersetzt, da es doch ein Ehrenname des Königs seyn soll. — Bei der hier erwähnten Salbung müssen wir an das Ver-

mählungsfest des Königs denken. Nicht nur bei Königswahlen, sondern auch bei feierlichen Gastmahlen und Hochzeiten brauchte man im Morgenlande Salben. An Königssalbung kann man hier nicht denken, denn der Dichter betrachtet den König hier an seinem Vermählungstage. An diesem salbte sich nicht nur der König, sondern auch die παρανυμφιοι, sonst Junggesellen, hier Prinzen, wurden gesalbt, der Bräutigam indessen doch immer vorzüglicher, weil es sein Ehrentag war. Daher sagt der Dichter von dem Könige: Gott habe ihn vorzüglicher, reichlicher, als seine Paranymphen salben lassen, d. h. Bräutigam werden lassen. Das Oel hat das Epitheton der Freude, weil es nur bei freudigen Begebenheiten, dergleichen Königswahlen, feyerliche Gastmahle und Vermählungen waren, gebraucht wurde. Verbunden mit dem vorigen Verse, sagt der Dichter hier vom Salomo: weil du ein so gerechter, religiöser und tugendliebender König bist, so schenkt dir jetzt Gott das Glück, ein so glänzender Bräutigam zu seyn.

9. Der Dichter beschreibt hier den Schmuck des königlichen Bräutigams. Er nennt 3 köstliche Gewächse, die von den Vornehmen im Orient zum Räuchern und Parfümiren der Kleider gebraucht wurden, מר,

Myrrhe, אהלות, nach Celsii Hierobotanicon die indianische Xylaloe, bei den Lxx στακτη, bei den Arabern Agallochum; und קציעות, Kasia. Der ganze Anzug des königlichen Bräutigams duftete von diesen Wohlgerüchen, nicht nur der Anzug am Vermählungstage, sondern auch seine ganze Garde-robe.

Bei den Worten מן־היכלי־שן macht Hieronymus die Anmerkung: multi per errorem pro domibus — graves dicunt, quia apud graecos verbum βαρεων utrumque significat. Er meint hier wol die nach der alten lateinischen Uebersetzung gemachten corrumpirten lateinischen Uebersetzungen, die a gravibus anstatt a domibus lasen. — שן, der Zahn, steht hier κατ᾽ ἐξοχην für Elephantenzähn, Elfenbein. Mit Elfenbein trieben die Alten große Pracht. Salomo selbst ließ sich einen elfenbeinernen Thron machen, vergl. 1 Könige 10, 18 und 2 Chron. 9, 17. Wahrscheinlich hatte er auch sonst noch seine Palläste mit Elfenbein geschmückt, und solche mit Elfenbein geschmückte, nicht ganz elfenbeinerne Palläste meint der Dichter.

Das Wort מִנִּי, von mir, ist wahrscheinlich ein Schreibfehler, anstatt מִנִּים, oder in forma constructa מִנֵּי. Die Lxx haben es ἐξ ὧν übersetzt und die Anfangs-

worte des folgenden Verses noch hieher gezogen: ἐξ ὧν ἠυφρανάν σε θυγατέρες βασίλεων ἐν τη τιμη σου, worin ihnen auch die Ausleger folgen, die hier Armenien finden. Dann müßte man annehmen, daß Salomo Königstöchter in seinem Harem aus Armenien gehabt habe. Diese Erklärung wäre denn doch noch besser, als die, wornach man an Armeniens elfenbeinerne Palläste denkt, da doch von Pallästen Salomo's die Rede ist. — Ich übersetze das Wort mit mehreren Auslegern durch Saitenspiel. Unter den musikalischen Instrumenten Ps. 150, 4 wird nemlich auch מִנִּים genannt; dies glaube ich auch hier zu finden, und schlage daher vor entweder מִנִּים oder מִנִּי zu lesen. Der Dichter sagt dann dem König: wenn du in den Pallast trittst, rauscht Saitenspiel dir entgegen; aus allen elfenbeinernen Pallästen erschallt das Saitenspiel.

10. Der Dichter wendet sich nun zu der königlichen Braut. Salomo hatte ein starkes Harem, worunter selbst Königstöchter waren. Vielleicht sind Königstöchter hier die Brautjungfern, die gleichfalls in dem prächtigsten Schmucke da standen; vor ihnen zeichnet sich aber doch die neue Königinn besonders aus; sie ist mit Ophirischem Golde geschmückt. — שֵׁגַל, von שָׁגַל, laxo ventre fuit, das Arabische Satschala, ist

die neue Königinn; die Lxx haben es daher auch durch ἡ βασιλισσα gegeben. Aquila hat es durch συγκοιτος, die mit dem Könige in einem Bette schläft: übersetzt. — Ophir ist hier wol Afrika, und zwar die Goldküste von Guinea. Salomo trieb schon Schiffarth dahin, und seine Flotte brachte alle 3 Jahr Gold, Silber und ausländische Thiere von dort zurück. Gen. 10, 20 scheint man indessen unter Ophir wol das sogenannte glückliche Arabien, Jemen, verstehen zu müssen.

11. Eine ausländische Königstochter war also die königliche Braut. Wie könnte sie sonst der Dichter anreden, ihres Volkes und ihres väterlichen Hauses zu vergessen?

12. Der Dichter beschreibt die Liebe des Königs zu seiner Braut. — Der Ehemann war im Orient im eigentlichen Sinne ארון, Herr; die Frau stand ganz unter ihm. — Für die richtige Lesart unsers Textes: beuge dich vor ihm, d. h. werde seine Gemahlin, die auch die andern griechischen Uebersetzer haben, haben die Lxx השתחוו gelesen und es mit dem folgenden verbunden: και προσκυνησουσιν αυτω θυγατερες τυρου εν δωροις. Aber unsere Texteslesart ist unstreitig richtiger, denn sie ist orientalischer.

13. צר ist die reiche Handelsstadt Tyrus. Die Tyrier standen zu Salomo's Zeit in enger

Ver-

Verbindung mit Judäa. Hieram, König von Tyrus, unterstützte den Salomo bei seinem Tempelbau mit Künstlern, Arbeitsleuten und Materialien. Auch ließ er ihm, nach 1 Kön. 5, 1 zur Thronbesteigung Glück wünschen, und für Salomo auf dem Libanon durch Tyrier zum Tempelbau Zedern fällen, da der Antilibanon, der zum Reich Israel gehörte, keine Zedern hatte. — Da die erste Hälfte dieses Verses kein Verbum hat, so muß man es entweder aus der folgenden, oder aus dem vorhergehenden Verse dazu denken. — So wie schon Salomo von den Tyriern beschenkt war, so, meint der Dichter, würde nun auch die neue Königin von ihnen beschenkt werden. Er sagt daher zu der königlichen Braut: auch deine Huld wird Tyrus sich durch Geschenke erflehn.

14. Nun denkt sichs der Dichter, wie die Braut sich aufmacht, ihr Vaterland zu verlassen und zu ihrem Gemahl zu ziehen. Schon sieht er die Huldgöttin vor sich, steht voll Bewunderung still und beschreibt sie, wie sie ankommt. — פנימה übersetzt man gewöhnlich durch interior, nach Levit. 10, 18 und 1 Könige 6, 18, und erklärt es „der innere Schmuck der Königin ist größer als der äußere." Aber mit Recht, deucht mir, erinnert Hasse dagegen, daß der Parallelismus schöner ist, wenn man den gan-

zen äußern Anblick darunter versteht und es von פנים mit dem paragogischen ה ableitet. Darnach übersetze ich „der Königstochter Hauptschmuck ist ihr Angesicht." Der Dichter betrachtet sie nemlich, wie sie vor ihm vorbeigeht, und natürlich wirft er den ersten Blick auf ihr Antlitz, ehe er auf ihre Kleidung sieht. — Die LXX haben hier Εσεβων, als nomen proprium, um dadurch vielleicht den Namen des Vaters der Braut zu bezeichnen; es ist indessen gar nicht abzusehen, wie der hebr. Text dazu Veranlassung gegeben habe. Die hexaplarische Septuaginta hat auch ἔσωθεν; sollte durch einen Schreibfehler etwa daraus Εσεβων entstanden seyn? — Dathe übersetzt: summo honore afficietur regis filia in interiori palatio, und beruft sich auf obige 2 Stellen, wo פנימה de interiori parte domus gebraucht werde. Der Sinn wäre nicht uneben: die größte Ehre wartet der Königstochter im Innern des Pallastes. Allein der Parallelismus ist dagegen, und vorher beschrieb der Dichter ja auch zuerst die Schönheit des Königs, und dann erst seinen Schmuck. — משבצות, von שבץ, sind die Einfassungen und Verbrämungen des Obergewandes. Das voranstehende מ übersetze ich durch aus: aus Einfassungen von Gold besteht ihr Gewand, d. h. mit

Gold durchwirkt ist ihr Gewand, ist von gewürfeltem Goldstoff.

15. רקמות, gestickte Zimmer, Zimmer mit gestickten Teppichen. Bei den Lateinern waren Stickereien phrygische Arbeit. — die Jungfrauen sind hier die Sklavinnen, welche die Braut aus dem väterlichen Hause mitbrachte.

16. Die Worte מובאות לך, die nach der gewöhnlichen Abtheilung noch zu dem vorigen Verse gehören, ziehe ich hieher. Es sind gleichfalls die Sklavinnen gemeint, die der Braut schon im väterlichen Hause geschenkt waren. — Der Einzug in den königlichen Pallast geschieht in der größten Feierlichkeit. — היכל haben die Lxx unrichtig durch ναος übersetzt.

17. Der Dichter wünscht dem König eine fruchtbare Ehe, wünscht, daß die Königswürde immer in seiner Familie bleiben möge. Im Morgenlande bekamen die Söhne der Könige gewöhnlich Statthalterschaften und Gouvernements. Z. B. Cyrus, der Bruder des Artaxerxes Mnemon; vergl. auch 2 Sam. 8, 18 und 2 Chron. 11, 23.

18. Den Sinn dieses Verses hat Hasse vortrefflich ausgedrückt: „und uns gönne das Glück, dir Lieder zu weihen, die deinen Ruhm auf die Nachwelt bringen." — Die

Völker sind hier die Israelitten. Der Dichter will sagen: die Geschichte deines Volks müsse deinen Namen immer mit Ehrfurcht nennen. Andere Völker konnten einen israelitischen König nicht preisen, denn sie wurden von Israeliten gehäßt; der Dichter konnte also diesen Ruhm seines Königs von Andern Völkern nicht erwarten.

Anmerkungen zum Neun und Sechzigsten Psalm.

Hier klagt gleichfalls ein Leidender über Leiden, die ihn getroffen haben, und bittet Gott um Hülfe. Ob David selbst der Verfasser dieses Klageliedes ist, entscheidet die Ueberschrift nicht, da bekanntlich das ל in den Ueberschriften der Psalme sowol nota Genitivi als Dativi seyn kann. Die öftere Citation mancher Stellen dieses Psalms im N. T. hat die Veranlassung gegeben, ihn auch auf den Messias zu deuten; aber man muß wenig mit der Schreibart des N. T. bekannt seyn, wenn man sich durch solche Citate zu solchen Behauptungen verleiten läßt. Doch darüber habe ich mich schon näher in der Vorrede erklärt.

Ich nehme an, daß David sowol der Verfasser dieses Psalms, als auch der Leidende, ist, den er hier reden läßt. Wenn David der Ver-

fasser des 40sten Psalms ist, wie man doch wol nicht in Abrede seyn kann, so ist er auch gewiß der Verfasser des gegenwärtigen. Beide Psalme haben nemlich große Aehnlichkeit mit einander, die sich selbst auf einzelne Worte erstreckt, und der eine ist durch den andern veranlaßt. Das muß ich beweisen. Was die Aehnlichkeit betrifft, so vergleiche man Ps. 40, 2. 3 mit v. 2. 3. 15. 16 dieses Psalms, und man wird finden, daß David dort Gott für die glückliche Abwendung *der* Leiden dankt, über die er hier klagt. Ich darf also meine Leser nur an das erinnern, was ich bereits beim 40sten Psalme gesagt habe, um sie mit der Veranlassung zu diesem Psalme und mit der Zeit, in die er zu setzen ist, bekannt zu machen. Ein großes Gewicht hat, bei mir wenigstens, auch die Wiederholung derselben Worte, die man in beiden Psalmen findet. Im 3ten Verse dieses Psalms kommt nemlich das Wort יון vor, das man auch Ps. 40, 3 und sonst nirgends öfter im A. T. findet; eben so findet man hier v. 15 das auch Ps. 40, 3 vorkommende טיט. Wenn der Leidende hier v. 3 sagt: es sey אין מעמד, kein Standpunkt, kein Ort da, wo er festen Fuß fassen könne, so preiset er Ps. 40, 3 Gott mit den Worten: ויקם לעל־סע רגלי *er hat mich auf Felsen, auf einen festen Standpunkt gestellet.* Auch in der Hymne Ps. 40, 7 sagt er eben das, was er hier v. 32 von dem Opferthier sagt. —

Diese Aehnlichkeiten, hoffe ich, werden jeden, der beide Psalme genau vergleicht, überzeugen, daß dieser Psalm ein Detail der Leiden enthält, für deren glückliche Abwendung der Dichter Ps. 40 dem erhabenen Retter dankt. Daß also dieser Psalm, nach meiner Erklärung, vor dem 40sten vorangehen sollte, ist gewiß. Die Ordnung, in der die Psalme auf einander folgen, ist ohnedem nicht die beste, und sie ist ein Beweis, daß sie von einem Sammler herrührt, dem es nur bloß darum zu thun war, die Psalme zu sammlen, ohne sich an eine Ordnung nach ihrer Zeit- und Inhaltsfolge zu binden.

Ich brauche also, wie ich bei den vorigen Psalmen gethan habe, den Inhalt dieses Psalms nicht noch erst besonders anzugeben, sondern kann nur auf Ps. 40 verweisen.

1. על־שושנים, die LXX: ὑπερ τῶν ἀλλοιωθησομενων, für die, welche verwandelt werden, mit denen eine Veränderung vorgeht. Für Hieronymus gab dies eine erbauliche Anmerkung: iste psalmus de passione christi sonat. Commutavit se christus, dum aequalis patri erat, formam servi accipiens. Vel nos commutamur de infidelitate ad fidem. — Es ist der Name eines uns völlig unbekannten musikalischen Instruments.

2. In diesem und dem folgenden Verse schildert der Leidende in gewöhnlichen Bildern

des Orients die Größe seines Leidens. Er steckt gleichsam in tiefem Schlamm, das Wasser schlägt um ihn herum und steigt ihm bis an den Mund, so daß er für sein Leben besorgt ist; sein Fuß hat noch keinen festen Grund, es wird immer tiefer. Wie schön ist der Gedanke ausgedrückt: mein Leiden nimmt immer zu, so daß ich in Lebensgefahr komme! — Man vergleiche nun Ps. 40, 2. 3 und sage, ob hier nicht die Gefahr beschrieben werde, für deren Abwendung der Dichter dort Gott dankt. Man sieht zugleich, daß dies Leiden in die Zeit fällt, als David vor Absalom fliehen mußte. — Was das Bild betrifft, dessen sich der Dichter zur Bezeichnung seiner Gefahr bedient, so lese man darüber Robert Lowth: de sacra poesi Hebraeorum, die 7te Vorlesung, die de imaginibus ex communi vita handelt.

4. Anstatt מִיַחֵל lese ich מִיַּחֵל, a sperare. So haben auch die LXX gelesen: ἀπο τῦ ἐλπιζειν.

5. Es fehlt offenbar der Parallelismus membrorum, wenn man im zweiten Hemystich nicht eine andre Lesart annimmt. Im ersten stellt der Dichter seine Feinde den Haaren seines Hauptes entgegen; er muß sie also auch im zweiten Gliede womit vergleichen, und das findet man nicht,

wenn man das Wort מצמיתי nicht mit andern Punkten מְצַמְּתַי ausspricht. Nun ist ein schöner Gegensatz da; vom Haupthaare kommt nun der Dichter auf das Haar der Locke. Dem רבו im ersten Gliede entspricht nun das עצמו im zweiten, den משערות ראשי das מצמיתי, und für die שנאי חנם steht im zweiten איבי שקר. — Viele Feinde hatte David zu der Zeit, als Absaloms Empörung ausbrach; mächtig waren sie also wegen der Menge schon. Der empörerische Sohn hatte dem Vater die Herzen der Unterthanen geraubt und sie gegen ihn aufgebracht, und es war ein crimen laesae, daß er sich schon bei Lebzeiten seines Vaters zum König aufwarf. David hatte das Bewußtseyn, daß er das Reich auf keine ungerechte Weise an sich gebracht hatte; befremdend war es ihm also, daß er, noch bei seinen Lebzeiten, seinem Sohne die Regierung abtreten sollte. Das, deucht mir, will er mit den Worten sagen: „ich soll erstatten, was ich nicht geraubt habe,“ d. h. ich soll die Regierung abtreten, die ich mit Recht habe. — Das Wörtchen אז scheint hier überflüssig zu stehen, man müßte es denn für eine Contraktion des אני זה halten (id. ego), wovon hier nur die Anfangsbuchstaben ständen. Die griechischen Uebersetzer haben es für die bekannte

Partikel gehalten und es durch τότε übersetzt, aber das gibt gar keinen Sinn. — Nach Joh. 15, 25 akkommodirt Christus die Worte שׂנאי חנם auf sich, oder man kann auch annehmen, daß Johannes sie auf ihn akkommodirt. Wenn es auch nicht noch zweifelhaft wäre, ob nicht vielleicht Ps. 35, 19 gemeint sey, so würde aus der Citationsformel ἵνα πληρωθῇ weiter nichts folgen, als daß es nun auch an Christo wahr geworden sey, was David irgendwo von sich sage.

6. Dathe macht hier die Anmerkung: da David schon in den vorhergehenden Versen zu wiederholten Malen seine Unschuld behauptet habe, so könne er sich hier nicht wieder für schuldig erkennen, und daher müsse man diesen Vers bedingungsweise oder als eine Appellation an Gottes Gericht erklären. — Diese Bemerkung ist ganz richtig, aber auch ganz überflüssig für den Ausleger, der den Zusammenhang vor Augen hat.

7. בי an mir, durch mein Exempel. Nach dem Prinzip: „Jehova schützt seinen Verehrer" meint David, dürfe Jehova ihn in dieser Gefahr nicht lassen, ohne dadurch seinen andern Verehrern die Ueberzeugung zu nehmen, als hätten Jehovens Verehrer sich auch nicht seines Schutzes zu er-

freuen. — יהוה צבאות, Jehova der himmlischen Heerschaaree, d. h. der unzähligen himmlischen Gestirne, die für einen denkenden Beobachter als eben so viele Zeugen von der Macht und Größe Gottes auftreten. An Engel kann David hiebei wol nicht gedacht haben, denn theils kannte man die zu seiner Zeit noch nicht, theils hatte er auch ihre Menge nicht gesehen. — Daß übrigens der Name יהוה hier die Punkte von אלהים hat, ist ein Werk eines jüdischen Aberglaubens, der bekanntlich schon seit den Zeiten des Exils diesen Namen nicht zu sprechen wagt und ihn daher Scheem hammephoraasch nennt.

8. Der Leidende vertheidigt hier im Grunde wieder seine Unschuld. Er trägt die Schmach um Gottes willen, weil er sie, als Verehrer Gottes, nicht verschuldet zu haben meint. — Wie will man dies doch auf den Messias anwenden? Der mußte es ja, um mich des Ausdrucks zu bedienen, wissen, daß er nach Gottes Willen die Schande tragen sollte; daß sie ihn aber schaamroth gemacht habe, weiß ich in der ganzen Geschichte seiner Leiden nicht zu finden.

9. Der Leidende beklagt sich, daß keiner, selbst seiner nächsten Freunde keiner, etwas mit ihm zu thun haben wolle, daß er von

allen verlassen sey. — Christus wurde von seinen Freunden nicht verlassen; der kleine Hause von Freunden blieb ihm, bis auf einen, treu; alle beweinten seinen Tod.

10. Der Eifer für dein Haus verzehrt mich. Von einem Hause oder Tempel ist hier, dem Zusammenhange nach, nicht die Rede. Zu Davids Zeit war ohnedem noch kein Tempel für Jehova gebauet, sondern David sammelte erst die Materialien dazu. בית bedeutet aber auch Familie, Volk, Verehrer Gottes; und nun sagt David: ich lasse es mir angelegen seyn, dein Volk, dessen König ich bin, zu beglücken, aber dieser mein Eifer ist mein Unglück. — Die Gerechtigkeitspflege, die sonst im Oriente einen schnellen Gang nahm, ging unter Davids Regierung langsamer; es war folglich für den unschuldig Angeklagten besser, daß eine gehörige Untersuchung vor dem Urtheile herging. Absalom kehrte es aber um, war partheiisch und grausam; man vergl. 2 Sam. 15, 2–6, und Davids anderweitige Klagen, Ps. 55. 58. 94. — Vielleicht kann David hier auch das Opfer meinen, das Absalom, nach einem zu Gesur gethanen Gelübde, zu Hebron brachte. Aus Religiosität ertheilte David ihm dazu die Erlaubniß, aber zu Hebron brach die Empörung aus, und in so fern

war diese Religiosität Davids Unglück. Er mußte nun von Salem fliehen.

Im N. T. Joh. 2, 17, werden diese Worte von dem Evangelisten den Jüngern Jesu in den Mund gelegt, da Christus, nach der Hochzeit zu Cana, von Capernaum, wo er sich einige Tage aufgehalten hatte, zum Passahfeste nach Jerusalem gegangen war und die wuchernden Viehhändler und Geldwechsler aus dem Tempelvorhofe getrieben hatte. Christus selbst beruft sich auf diese Worte nicht; der Evangelist sagt nur blos, nachdem er die Geschichte erzählt hat, „den Jüngern fiel hiebei eine Stelle aus den Psalmen ein, die so recht auf Christum anwendbar sey." — Es war aber mehr eine Aeusserung der Besorgniß der Jünger Jesu, daß es ihrem Lehrer, wie dem David, gehen mögte, der in einem der Psalme so klage; sie meinten, der Eifer, den Jesus jezt für den Tempel bewiese, könne ihm nachtheilig und gefährlich werden. Doch behielten sie diese Bedenklichkeit nur für sich. So wenig übrigens aus Stellen des A. T., worauf sich Jesus selbst beruft, gefolgert werden kann, noch weniger kann aus denen gefolgert werden, auf welche er sich nicht beruft.

Deiner Schmäher Schmach fällt auf mich. Ueber diese Worte, deucht

mir, gibt der Zusammenhang hinlänglichen Aufschluß. Mich kränken, will David sagen, die Schmähungen derer, die dich schmähen. Ein religiöser Mann, wofür David sich hält, kann keine Lästerungen auf Gott anhören, ohne selbst gleichsam dadurch geschmähet und gelästert zu werden; sie kränken ihn, wie man zu sagen pflegt, bis in die Seele. — Waren es nun gleich nicht eigentliche Schmähungen, von denen David hier redet, so waren es doch Abweichungen von Gottes Gerechtigkeitsliebe und Unpartheilichkeit, wenn Absalom und sein Anhang den Gang der Gerechtigkeit änderten und sich Partheilichkeit und Grausamkeit erlaubten. Oder, will man diese Worte auf Absaloms Opfer zu Hebron ziehen, so schmäheten er und alle, die mit ihm opferten, doch wahrlich Gott, indem sie nicht aus wirklich religiösem Herzen opferten, sondern nur, um die Empörung zum Ausbruch zu bringen, die sie schon so lange im Stillen betrieben hatten.

11. Ich lese בצום, als Infinitivus, bei dem Fasten. So haben auch Aquila und die LXX gelesen, wenn sie gleich in ihrer Uebersetzung „ἐν νηστεια“ ein nomen gebrauchen. — נפשׁ steht für das Pronomen Ich, das der Hebräer gern durch ein Substantivum und ein pars pro toto ausdrückt. — Auch diese Thränen und die-

ses Fasten, das man sonst an keinem Leidenden tadelt, wird unserm Leidenden übel ausgelegt oder doch wenigstens von ihm gedacht, daß es geschieht.

12. נתן, dedit, bedeutet oft, wie hier, fecit. Leidtragende kündeten ihre Trauer durch grobe, schlechte Kleidung an, in die sie sich hüllten, wobei sie öfters noch Asche auf ihr Haupt streueten.

13. So wie in unsern Städten der Marktplatz der Versammlungsort der Herumgänger ist, so war es bei den Hebräern das Thor. Hier versammelte man sich besonders des Abends, so wie bei uns in langen Sommerabenden die Nachbarn vor den Thüren zusammenkommen und gewöhnlich über die neueste Tagesgeschichte und Politik sich unterhalten. — Man sehe die Geschichte Lots; hier Charakteristik der Müßiggänger. — שכר, jedes berauschende Getränk, aus Gerste bereitet. Aquila und Symmachus haben es richtig durch μεθυσμα gegeben, die Lxx aber haben den Wein darunter verstanden. Zecher und Trunkenbolde, die hier gemeint sind, singen am liebsten schmuzige Lieder, wobei sie denn oft mit trunkenem Witze einzelne Stellen verändern und auf andere Personen anwenden, die sie schmähen wollen. Das meint David hier, und daß dies wirklich der Fall war, er-

erfuhr er vielleicht von seinem verborgenen Anhange in Jerusalem.

14. Quod ad me, preces ad te, Jehova, fundo. Was mich und mein Verhalten bei diesen Schmähungen betrifft, sagt der Leidende, so flehe ich dich, Jehova, um Hülfe an, doch ohne dir die Zeit der Hülfe vorzuschreiben. Indessen will er nach V. 18 diese Hülfe bald haben. — עֵת habe ich hier in der ersten Bedeutung angenommen, nach welcher es Ansehen heißt, welches aber einerlei mit helfen ist.

15. Der Schlamm ist Bild des tiefen Unglücks; eben so die Wasserfluthen.

16. Fortsetzung des vorigen Bildes. Im Morgenlande gräbt man tiefe Cisternen zur Aufsammlung des Regenwassers. Leere Cisternen brauchte man auch zu Gefängnissen. Sie hatten oben eine enge Oefnung, פִּי, und wenn diese verschlossen war, konnte der Eingesperrte keine Errettung hoffen. In solch eine wasserleere Cisterne wurde Joseph von seinen ihm gehäßigen Brüdern geworfen.

17. כִּי־טוֹב חַסְדֶּךָ nam bona est clementia tua, d. i. pro summa clementia tua.

18. Von einem, dem Gott Gnade erzeigt, sagt der Hebräer: Gott sieht ihn an; wem Gott diese Gnade nicht erzeigt, von dem sagt er: Gott verbirgt ihm sein Antlitz.

19. Um meiner Feinde willen, d. h. um meine Feinde, die über meinen Fall triumphiren, zu beschämen.

20. Meine Schmach, d. h. die Schmach, die ich erdulde, meine unverschuldete Schmach.

21. לב, verbunden mit שׁבר, heißt hier offenbar wieder: den Muth schwächen, wie im Lateinischen animum frangere. — נוּשׁ, ultro citroque agitari; die Ableitung von אנשׁ ist unrichtig.

22. ברוּת, Brot, Speise, von ברה, erquikken. — ראשׁ haben Symmachus und die Lxx durch χολη, Galle, übersetzt; ihnen ist auch Hieronymus gefolgt. Auch der Syrer, der Chaldäer und die Vulgata haben so übersetzt. Celsius, in seinem Hierobotanicon, führt zuerst die verschiedene Orthographie des Worts an, ראשׁ und רוּשׁ, und hält es dann für die cicuta oder den wüthenden Schierling. Er sagt: Sane cicutae respondere, quaecunque de ראשׁ in Mose, Psalmis et Prophetis dicuntur, reperiet, qui vel leviter ambos (nemlich den Hieronymus und Bochartus, deren Meinungen über ראשׁ er kurz vorher angeführt hatte) contulerit. Rosch ut herba amara, pessima ac venenata in sacro codice ubique describitur. Cicu-

Cicuta Socratis et Phocionis, cui non dicta? Und nun belegt er seine Meinung mit Stellen der Alten, des Plinus, Aelianus, Dioscorides, Lucretius, Libanius und anderer. — Michaelis widerspricht ihm hierin in seinen „Fragen an Reisende nach Arabien,“ S. 144 ff. Ich will seine Fragen hier ganz hersetzen:

„Ich habe einigemal des Schierlings, „cicuta, erwähnt. Was für einen Na= „men trägt es in Arabien? Ist er dort „im höhern Grade wichtig, als bei uns, „sonderlich der, so nicht an wässerichten „Oertern wächst? Kennet man im Orient „etwas von seiner Heilkraft, die Stark „neulich in Deutschland entdeckt hat? „Wenn der Arzt einmal eine müßige Zeit „hat, so ersuche ich ihn, an Thieren mit „Pillen aus dem Saft der cicuta solche „Versuche anzustellen, als hier in Göttin= „gen mit mehreren Giften gemacht sind, „und sie genau zu beschreiben.

„In der Bibel kommt an mehreren „Orten ראש vor, als ein Gift. Celsius „handelt davon im 2ten Th. des Hiero= „bot. S. 47 — 52. Er hält es für die „cicuta. Ich sehe hiezu nicht den ge= „ringsten Grund, da es keiner der Alten „so übersetzt, und er auch nicht zeigen kann,

„daß in irgend einer der morgenländischen „Sprachen die cicuta diesen Namen „führt. Der einzige Beweis seiner Er= „klärung ist, daß die cicuta giftig ist und „ראש ein Gift seyn soll. Allein bei der „großen Menge von giftigen Kräutern „gibt das bloße Gift der cicuta noch kein „Recht, den Platz des ראש einzunehmen, „indem sich, wenn es ja der Gattungs= „name eines Krauts seyn sollte, wegen „Hos. 10, 4 der hyoscyamus bequemer „schickte. Denn obgleich die cicuta auch „auf Aeckern wächst, so sind doch nicht „die Ackerfurchen, sondern die Zäune, die „Steinhaufen und vorzüglich die Gegen= „den, wo Wasser steht, als um Quellen „herum, ihr geliebtes Vaterland."

„Ich wünsche indeß zu wissen, ob „Celsii Vermuthung durch etwas mir „und ihm Unbekanntes im Orient bestärket „wird? Wo nicht, so bin ich viel geneig= „ter, ראש überhaupt für einen Namen „des Giftes zu halten, es sey aus dem „Thier= oder Gewächsreiche; da es so= „dann Hos. 10, 4 alle die giftigen Kräu= „ter bedeuten wird, die ohne Fleiß der „Menschen von selbst auf dem Acker wach= „sen. Ich mag 5 Mos. 32, 32. 33, wel= „ches giftige Kraut ich will, für ראש „setzen; so wird die Stelle wunderlich klin= „gen: ihre Trauben sind Schier=

„Jingstrauben: und unheilbarer
„Schierling der Schlangen. —
„Ist es nicht möglich, aus einem Dialekt
„von Arabien dem Worte רוש, so fern
„es Gift bedeutet, eine nähere Erläuterung
„zu geben? Nach einer bloßen Etymolo-
„gie frage ich nicht. Der Samaritani-
„sche Uebersetzer hat doch das Wort noch
„gekannt, und bald umgeändert, bald ver-
„setzt רשׁו in seiner Uebersetzung behalten,
„welches mir die Hoffnung macht, dies
„in arabischen Schriften und Wörterbü-
„chern unbekannte Wort mögte sich viel-
„leicht im gemeinen Leben in einer oder
„andern Dialekt als ein Provinzialwort
„erhalten haben. Bittere Kräuter, oder
„solche, die ein heftiges Bauchgrimmen
„mit Convulsionen verursachen, mögten
„ein vorzügliches Recht haben, רוש zu
„seyn, sowol wegen der alten Uebersetzun-
„gen, als weil es so oft mit Wermuth
„zusammengesetzt ist."

So weit Michaelis. Des Celsius Meinung ist durch ihn hinlänglich widerlegt. So viel ist gewiß: ראש ist Gift, wenn auch gleich kein Name eines gewissen Gifts. Die alten Uebersetzer haben daher bei diesem Ausdrucke an verbitterte Speise gedacht und es durch Galle übersetzt. — חמץ, ὄξυς, saurer Wein. Vergiftete Speise und saurer Wein sind starke

Bilder, deren sich der Leidende bedient, um die Grausamkeit seiner Feinde aufs höchste zu treiben. Der eigentliche Gedanke ist der: selbst das, was mich laben soll, Speise und Trank, verbittern sie mir; es ist, als wenn ich Gift esse und Essig trinke. Nach 2 Sam. 16, 2 bekam David in dieser Gefahr Zufuhr von Speise und Wein, vergl. auch Cap. 17, 27–29. Aber in Noth und Gefahr schmeckt nichts. Darauf bezieht sich das, was David hier sagt. — Uebrigens ist bekanntlich diese Stelle in der Leidensgeschichte Jesu wegen einer sehr entfernten Aehnlichkeit akkommodirt. Aber Christus aß ja am Kreuze nicht, und der Trank, den man ihm reichte, sollte ein Labetrank seyn. Das hätte man doch nicht übersehen sollen!

23. Die Erfüllung dieser Drohung hat Michaelis an dem jüdischen Volke bei der Zerstörung Jerusalems zu zeigen gesucht. Sein Vorgänger in dieser Erklärung ist unter andern schon Hieronymus, der bei V. 25 die Anmerkung macht: haec omnia in eversione Hierosolymae sub Tito et Vespasiano completa sunt. — Da aber, nach unserer Erklärung, der Psalm nicht messianisch ist, so können wir auch diese Drohung für weiter nichts, als einen ächt israelitischen Wunsch, halten, der mit der Feindesliebe, die Christus lehrt,

schlecht contrastirt. — Uebrigens will der Leidende mit diesen Worten sagen: meine Feinde wollen mich unglücklich machen, sie mögen selbst dadurch unglücklich werden, wodurch sie mich ins Unglück zu stürzen suchen. Um sie mit dieser Strafe zu bedrohen, entlehnt er das Bild gleichfalls von ihrem Tische oder ihrer Seise. — Das Wort וְלִשְׁלוֹמִים haben die alten Uebersetzer ganz anders interpungirt, nemlich וּלְשִׁלּוּמִים. Die LXX haben darnach übersetzt: εἰς ἀνταπόδοσιν, und Hieronymus: in retributiones. Demnach muß man es ableiten von שִׁלּוּם, die Wiedervergeltung. So kommt das Wort im Singular auch vor Hos. 9, 7. Mich. 7, 3; und im Plurali Jes. 34, 8. Ohneachtet das Wort, nach der Interpunktion unsers Textes, wol einen Sinn zuließe; so ist doch die andere Lesart recht in den Geist Davids. Schwerlich konnte David in der Reihe der Verwünschungen über seine Feinde seinen Ton so herabstimmen, daß er sie שְׁלוֹמִים, pace fruentes, tranquilli, genannt hätte. In diesem Zustande befanden sie sich ohnedem nicht, und wenn man noch dazu nimmt, daß dieses Wort auch wol die Bedeutung von שְׁלֵמִים, εἰρηνοποιοι, 1 Mos. 34, 21, involvirt, so ist vollends für die andere Lesart entschieden. — Auch Paulus hat Röm. 11, 9. 10,

diesen und den folgenden Vers als Worte Davids angeführt; aber er verbindet damit einen ganz andern Sinn, und bedient sich, zur Bezeichnung seiner eignen Ideen, nur fremder Worte. Der Tisch ist bei ihm der jüdische Altar, oder vielmehr der ganze jüdische Gottesdienst; und anstatt den Gedanken auszudrücken: „die „Anhänglichkeit an das Juden„thum und an die in der mosai„schen Constitution verordneten „Gebräuche hindert die heutigen „Juden, an dem Anerbieten Got„tes in der christlichen Lehre Theil „zu nehmen," braucht er diese Worte Davids, und verknüpft damit Ideen, die sie in ihrem Zusammenhange nicht haben. — David hat hier wol vorzüglich an Ahitophel und andere Mitverschworne gedacht, die es sich, nach seiner Flucht, gut schmecken ließen und ihrer ihm schuldigen Pflicht untreu wurden. Diesen wünscht er dafür den Lohn.

24. Diese Worte beziehen sich auf 2 Sam. 15, 31, wo David bei der Nachricht, daß Ahitophel mit unter den Verschwornen wäre, Gott bat, den Rath Ahitophels zur Narrheit zu machen. Bekanntlich wurde dieser Wunsch dadurch erfüllt, daß Absalom auch den Husai, seines Alters wegen, zu Rathe zog und nun Ahitophels klugen

Rath verwarf. — Paulus wendet diese Worte auf die Juden seiner Zeit an, und bei ihm haben sie den Sinn: laß die Juden bei ihrer Blindheit bleiben, wobei sie die großen Wohlthaten des Christenthums nicht sehen und kennen lernen wollen.

Laß ihre Lenden immer wanken, d. h. laß sie kraftlos niedersinken. Das Bild ist von einer schweren, auf dem Rücken liegenden, Last entlehnt, wobei dem Träger die Lenden wanken. Ein beständiges Wanken ist der Vorbote eines baldigen Niedersinkens und Entkräftens. — Nach der Uebersetzung der LXX: τὸν νωτυν ἀυτων διαπαντος συγκαμψον: scheint David den Wunsch zu äussern, daß die Rebellen nur immer Sklaven seines Sohns bleiben mögten. Dies paßt für Paulus, der es den Juden gern gönnen will, ihren Rücken unter das mos. Gesetz zu beugen, wenn sie sich durch das Christenthum nicht frei machen lassen wollten.

25. Christus betete: Vater, vergib ihnen.

26. Schwäche ihre Macht und ihren Anhang. — טִירָתָם, ἐπαυλις ἀυτων, ihre Wohnung. Das Wort bedeutet eigentlich einen Schafstall, der an ein Haus gebauet ist, nachher überhaupt jede Wohnung. Man pflegte in alten Zeiten die Häuser der Verbrecher zu zerstören, um das Andenken derselben

auszurotten. Im N. T. Apostelges. 1, 20 wird diese Stelle auf Judas Ischarioth angewendet; David meint aber hier die Häuser der vornehmen Mitverschwornen, des Ahitophels und anderer.

27. Der Leidende betrachtet seine Leiden als von Gott verhängt, nach der bekannten Vorstellung der Hebräer, der göttlichen Vorsehung alles, was Menschen begegnet, zuzuschreiben. — Anstatt חֲלָלֶיךָ muß man wol im Singulari חֲלָלְךָ lesen. — Anstatt יספרו haben die LXX יוֹסִיפוּ, addunt, gelesen, denn sie haben übersetzt: ἐπι —— προσεθηκαν. Allein unsre Textesleseart, die auch noch mehrere alte Uebersetzer haben, z. B. Aquila, διηγησονται, und Symmachus, ἐξηγουντο, verdient wol den Vorzug, weil sie schwerer ist und סִפֵּר in einer ungewöhnlichen Bedeutung nimmt, die sich aus dem Arabischen bestätigen läßt. Im Arabischen heißt nemlich Saphara einschneiden, und darnach müßte man hier übersetzen: sie schneiden in den Schmerz deines Verwundeten ein, d. h. sie vergrößern den Schmerz des von dir Verwundeten noch durch Spott und Hohn. Dies paßt ganz in die Vorstellung des Hebräers, der es als Eingriffe in Gottes Rechte ansieht wenn man einen Unglücklichen und Gestraften auf irgend eine Art beleidigt. — Auch von dieser Seite

klagt also der Leidende seine Feinde bei Gott an, um seine Errettung dadurch zu beschleunigen. — Will man diese Erklärung nicht, so kann man ספר auch in seiner gewöhnlichen Bedeutung, enarrare, nehmen, und emphatisch übersetzen: sie reden spöttisch von dem Schmerze deines Verwundeten.

28. Dathe hat, wenigstens die erste Hälfte dieses Verses, viel zu frei umschrieben durch: augeant peccatis suis culpam. Freilich war es wol schwer, das Wortspiel zu treffen, das mit dem Worte עון gemacht ist. Im Deutschen läßt es sich leichter durch Sündenlohn und Sünde geben. Der Sinn ist: gib ihren Sünden den verdienten Lohn, habe kein Mitleid mit ihnen. Wie unwürdig in dem Munde des leidenden Messias! — בוא, construirt mit ב, bedeutet: woran Theil haben.

29. Der Morgenländer stellt sich die Regierung Gottes über die Welt unter dem Bilde eines wohlgeordneten Staats vor, worin man verschiedene Listen und Bücher über die Zahl und Aufführung der Unterthanen hält, 1) ein allgemeines, über alle noch lebende Einwohner; 2) ein specielles, über diejenigen, die sich besonders vortheilhaft auszeichnen, und 3) ein ganz specielles, über das Verhalten jedes Einzelnen. — Das Buch des Lebens oder

der Lebenden ist also das Buch, worin die Namen aller noch lebenden geschrieben stehen. In diesem Buche geschrieben stehen, ist daher einerlei mit der gewöhnlichern Redensart: noch leben; vergl. Jes. 4, 3. Hingegen gelöscht werden aus diesem Buche, wie es hier heißt; ist einerlei mit sterben; vergl. 2 Mos. 32, 32. — Diese Redensart findet sich nicht nur bei den Hebräern, sondern auch bei den Arabern. Sehr oft wird sie im Koran wiederholt. — Auch bei unsrer Redensart liegt diese Vorstellung zum Grunde. Daraus ist nun aber wieder eine andere entstanden, die hier allenfalls auch gemeint seyn könnte. Der Morgenländer denkt sich nemlich Männer von Verdienst als immer lebend, und Sardanapale als immer todt; vergl. Hiob 18, 17, auch griechische und lateinische Dichter, z. B. Horaz: virum laude dignum musa vetat mori. Aus dem Buche der Lebenden löschen, hieße dann: alles ruhmvollen Andenkens berauben. — Da aber David im folgenden Verse um seine Errettung flehet, so muß man hier unter dieser Vorstellung wol das Sterben verstehen. Die göttliche Vorsehung ist übrigens unter diesem Bilde recht schön personificirt.

32. Die ausgesuchtesten Opfer haben bei Jehova nicht den Werth eines dankerfüllten Herzens. — מפריס, gespalten, von פרס, durchschneiden. Nach dem israelitischen Opfer-Cärimoniel durften bekanntlich nur Thiere mit gespaltenen Klauen geopfert werden.

33. Die Lxx haben mit andern alten Uebersetzern abweichend vom hebr. Texte gelesen: ἰδετωσαν πτωχοι και ἐυφρανθητωσαν. Sie müssen also: יִרְאוּ עֲנָוִים וְיִשְׂמָחוּ gelesen haben. Mit einer kleinen Veränderung lese ich mit mehrern Neuern רְאוּ, als Imperativ und im folgenden יִשְׂמְחוּ.

34. Gebundene Gottes sind solche, die, wie der Leidende V. 7 von sich sagt, um Gottes willen, d. h. unschuldig, Fesseln tragen oder im Elende sind. So haben auch die Lxx übersetzt: τους πεπεδημενους ἀυτου.

35. Aufforderung an die ganze Natur zum Lobe Gottes. Herr D. Seiler hält bekanntlich die 4 letzten Verse dieses Psalms für einen spätern Zusatz aus den Zeiten des babylonischen Exils; eben der Meinung war auch Venema bei den 3 letzten Versen. Allein schon Knapp hat richtig dagegen bemerkt, daß dies aus den Worten: er baut Juda's Städte, noch nicht nothwendig folge, so wenig wie aus der Erwähnung

der Bande oder der Knechtschaft, V. 34. — Wenn man annimmt, wie die Geschichte lehrt, daß David bei seiner Flucht vor Absalom einen Anhang behielt, der ihm treu blieb, sein Eigenthum verließ und ihn begleitete; so läßt es sich doch wol denken, daß dieser, so gut, wie David, die Sehnsucht zur Rückkehr gefühlt habe. Diesen, um der Empörer willen ausgewanderten, verspricht David, daß sie wieder in Zion, in den Städten Juda's zu wohnen kommen würden, ja, daß selbst ihre Nachkommen, wenn sie der Verehrung Jehovens treu blieben, aus diesen Wohnsitzen nicht würden verdrängt werden. — Mir ist es sehr wahrscheinlich, daß David die 7 letzten Verse erst späterhin, etwa nach Absaloms tragischem Ende, aufgesetzt habe, und er bereits von den meisten Stämmen schon wieder als König anerkannt war.

Anmerkungen zum zwei und siebenzigsten Psalm.

Nach der Ueberschrift handelt der Psalm von Salomo, oder ist auf ihn gerichtet. Denn Salomo selbst kann nicht der Verfasser seyn, so gewöhnlich auch das ל in den Ueberschriften der Psalme nota genitivi ist. Man mag nun die Ueberschrift für ächt oder unächt

halten, so ist doch der Inhalt des Psalms von der Art, daß man ihn auf Salomo ziehen muß. Ich glaube daher, hier eine Charakteristik Salomo's zu finden, von einem Dichter, der, wenn er Zeitgenosse dieses Königs war, doch erst in späteren Jahren seines Reichs seine Muse begeisterte. Er preiset die Gerechtigkeitsliebe und Klugheit dieses Königs; seine Regierung zeichnete sich durch Frieden aus; er war kein Held, wie sein Vater, dessen großes Reich er beherrschte; sein Urtheil wurde durch Klugheit und Gerechtigkeitsliebe bestimmt; Dürftige nahm er in Schutz, Unterdrücker strafte er. Nach ihm bildeten sich die Unterthanen. Ohne Held zu seyn, war er im Auslande gefürchtet; man suchte seine Freundschaft durch Geschenke und Gaben. Der Dichter kann seine Gerechtigkeitsliebe nicht genug bewundern; er sieht sich nach einem Könige um, mit dem er ihn vergleichen will, aber er findet keinen, und setzt ihn daher über alle andere Könige hinweg, V. 11. — Wenn selbst David Mordthaten ungeahndet ließ, Salomo ließ den Mord der Unschuldigen nicht ungestraft hingehen, V. 14. — Unter ihm würde der Arme empor kommen und sich ihm mit Geschenken nahen können, 15; dem Landmann und Stadtbewohner würde es wohl gehen unter ihm, 16. — Der Ruhm eines solchen Regenten müsse nie erlöschen; so einen König zu haben, sollten alle Völker sich wünschen, 17.

Wenn ich dagegen auf die matte und witzelnde Sprache sehe, die kein Kenner der hebr. Poesie in diesem Psalme verkennen kann; so gebe ich gleich meine eben angeführte Meinung auf und setze die Abfassung des Psalms in solche Zeiten, wo der Glanz des Davidisch-salomonischen Reichs immer mehr verschwand und die Sehnsucht nach der Rückkehr jener goldnen Zeiten immer stärker wurde. Und wahrlich für diese Zeiten paßt sich der Psalm besser, so füglich sich auch sein Inhalt auf Salomo beziehen ließe. Und so wäre denn dieser Psalm ein eigentlich messianischer, versteht sich, nach jüdischen Begriffen. Wenn der patriotische Israelit die Beschreibung der glücklichen Zeiten seines Volks unter David und Salomo in seinen heiligen Büchern las, und damit den gegenwärtigen Verfall seines Reichs und Volks verglich; so war es ganz natürlich, daß in seiner Seele der Gedanke aufstieg: sie kommen wieder, jene golden Zeiten meiner Nation; es tritt wieder ein Regent auf, der dem Reiche Glanz und Ansehen wiedergiebt. Und so war das Bild eines משיח entworfen, eines Königs, der Juda aus dem Staube erheben würde. Je größer die Drangsale des Volks in spätern Zeiten waren, je mehr es den traurigen Zustand verlorner Freiheit fühlte, und je stärker das Bild der glücklichen Vergangenheit in der Seele wurde, desto stärker wurde die Hoffnung nach dem משיח, dem künftigen Beglücker der

Nation, nach dem עולם הבא oder der neuen Palingenesie, deren Ideal die Zeiten Davids und Salomo's waren. So wie man sonst immer die Vergangenheit lobte und wünschte, daß sie wiederkehrte, so pries der Grieche sein altes Arkadien und der Hebräer die Zeiten unter seinen ersten Königen.

Diesen משיח besingt nun ein Dichter in diesem Liede; er hofft es von Gott, daß er seiner Nation einen solchen Erretter senden werde, und freuet sich der glücklichen Zeiten, die dann wiederkehren würden, wenn er sie gleich selbst nicht erlebte. Ein späterer Sammler der Psalme glaubte hier den Salomo charakterisirt zu finden, und gab dem Psalme die Ueberschrift לשלמה, auf Salomo. — Im N. T. wird der Psalm nirgends allegirt, und so vortrefflich auch sein Inhalt auf Jesus passen würde; so darf er doch nicht auf ihn bezogen werden, weil der Dichter hier blos das Ideal eines jüdischen Messias entwirft, der seiner Nation die glücklichsten Zeiten und den blühendsten Wohlstand bringen würde. Der christlichen Theologie, die den Psalm auf Jesum gedeutet hat und noch hin und wieder auf ihn deutet, kommt hier der Charakter Jesu vorzüglich zu Hülfe; sie fehlt aber doch immer darin, daß sie den jüdischen Messias in einen christlichen umformt.

1. Die Ueberschrift des Psalms ist also unächt nnd rührt nicht von dem Verfasser her.

Der König, den der Dichter meint, ist der künftige Beglücker seiner Nation; er nennt ihn in der zweiten Hälfte des Verses den Königssohn, wegen der nahen Verbindung, in der er mit Jehova stand, dessen Repräsentant er war. — Gericht zu halten, kam, nach israelitischer Theokratie, eigentlich Jehoven zu; der König, der es hielt, richtete also im Namen Jehovens.

2. Die Unterdrückten Gottes sind entweder die Unterdrückten im Volke Israel, oder auch überhaupt unschuldig Leidende. Vergl. Ps. 69, 7. 34. — Mir ist es wahrscheinlich, daß der Dichter zu den Zeiten des Exils lebte und sich selbst mit unter diesen Unterdrückten befand.

3. So wie ehedem die republikanischen Schweizer sich durch sogenannte Hochwachten versammelten, so brachte man auch ehemals im Morgenlande durch verabredete Zeichen die man auf Bergen aufstellte, das Volk zusammen. Späterhin machte man Nachrichten von hohen Thürmen bekannt; in Griechenland geschah es durch Herolde. — Uebrigens sind Berge und Hügel hier nur specielle Ausdrücke, die überhaupt das Land und zwar Palästina bezeichnen sollen, das hin und wieder viele Berge und Hügel hatte. — Bei Hügeln wiederhole ich das Wort שלום und übersetze

setze בצדקה secundum id, quod justum est, so wie man es wünscht, erwünschter Friede.

4. בני אביון, Söhne des Dürftigen. Der Hebräer macht mit dem Worte בן Umschreibungen, die wir im Deutschen am besten durch den Pluralis des dabei stehenden Wortes geben, also hier: Dürftige, Bedrängte.

5. Der Dichter redet hier nicht den König, sondern Gott an, der auch im Vorigen das Subjekt war. Er will sagen: dich, o Gott, wird man für diesen König ehren; alle Einwohner des Landes werden dir danken, daß du ihnen einen solchen König gabst. — Die LXX scheinen diesen Vers noch auf den König bezogen zu haben; sie haben das erste Wort mit andern Punkten וְיַאֲרִיךְ, et prolongabit, ausgesprochen, wobei man denn die Ellipse ימיו, seine Tage, annehmen muß. Der Sinn wäre dann: er wird lange leben. Auch diese Lesart würde einen guten Sinn geben.

6. Hier beschreibt der Dichter die glückliche Regierung dieses Königs. Unter זרזיף verstehe ich Gewitterschauer, und leite es ab von זרף, secuit, dissecuit. Das Gewitter erschüttert das Erdreich und macht die Erde locker, daß die Regentropfen einziehen können. Der Dichter will unter diesem Bilde die segensvolle Regierung des

Königs beschreiben. So segensvoll ist diese Regierung, wie ein Gewitterschauer dem dürren Erdreich ist. Die Lxx haben σταζουσαι übersetzt und also ein Verbum gelesen.

7. Bis kein Mond mehr ist, d. h. ewiges Heil.

8. Von Meer zu Meer, d. h. vom mittelländischen Meere an bis zum westlichsten Meere, über das hinaus man sich damals kein festes Land mehr dachte. Man dachte sich das Reich des Messias als das ausgedehnteste Reich. Vielleicht kann man auch hier blos an Palästina denken, und unter dem einen Meere das mittelländische und unter dem andern das rothe Meer oder den arabischen Meerbusen verstehen. Der Sinn wäre dann: ganz Palästina wird er beherrschen. Die Gränze von Palästina würde dann das wüste Arabien seyn.

9. Die Herrschaft dieses Königs wird sich auch über auswärtige Völkerschaften erstrecken. — צִיִּים, eigentlich, die wüsten Plätze; das steht denn für die Bewohner der wüsten Plätze, als metonymia continentis pro contento. — Seine Feinde werden Staub lecken, d. h. sie werden sich ihm unterwerfen. Der Morgenländer wirft sich vor seinen Obern auf die Erde nieder, platt auf das Gesicht, so

daß es den Anschein hat, als lecke er Staub. Hier Beschreibung der Ehrfurcht und Unterwerfung; vergl. Jes. 49, 23. Micha. 7, 17. — Der Euphrat heißt κατ᾽ ἐξοχην: der Fluß, sonst auch: der große Fluß.

10. Tartessus, eine Colonie der Phoenicier, der Handlung wegen angelegt. Da der Dichter hier Tartessus nennt, so kann man V. 8 unter dem Meere sicher das mittelländische und westlichste Meer verstehen. — Ueber Tartessus waren die Alten nicht einig. Gewöhnlich verstand man Tarsus in cilicia darunter. Bochartus war der erste, der es richtig bestimmte und ihm seinen Platz in Hispanien anwies. Man vergleiche ihn und Michaelis: spicilegium geographiae Hebraeorum exterae post Bochartum, pag. 82–103. Andere hielten es für Carthago, Hieronymus für ein Land in Indien, und nachher schlechtweg für das Meer. Spanien hatte damals Ueberfluß an Silber, Arabien an Gold. Uebrigens ist die Sprache des Dichters hier ordentlich spielend und witzelnd, indem er das Afrikanische und Arabische Saba, welches der Hebräer durch den Anfangsbuchstaben unterscheidet, einander entgegen setzt. Beide Städte stehen hier für die Länder, darin sie liegen, und darnach habe ich auch übersetzt. Die Juden nannten den innern Theil von Aethiopien Saba; dies

war das Meroë der Griechen. Da die Afrikanischen Aethiopier eine Colonie der Araber waren und auch ein Saba in Arabien lag, so läßt sich der Ursprung des Saba in Afrika leicht erklären. Colonisten nehmen gewöhnlich, um Land und Städte, die sie anlegen, zu benennen, die Namen von dem Lande her, aus dem sie auswanderten. Man sehe die Namen bei Amerika. — Wer den Psalm von Christo erklärt, muß hier die Magier finden, deren Reise Matth. 2 erzählt wird.

11. Eine starke Hyperbel, die man einem israelitischen Dichter nicht verargen darf.

14. Keiner soll unter ihm ungestraft morden; er wird Rache üben.

15. Gewöhnlich übersetzt man die ersten Worte dieses Verses wunschweise und bezieht sie auf den König; ich glaube aber, daß es richtiger sey, wenn man sie mit dem Vorhergehenden und unmittelbar Folgenden verbindet, und sie auf den Armen und Dürftigen zieht, der sich unter der Regierung dieses Königs so erholen würde, daß er gleichfalls sich dem Könige nahen dürfe. Im Morgenlande durfte man bekanntlich nie mit leerer Hand zu seinem Landesherrn kommen. Der Dichter schildert hier also das Glück, dessen sich alle Unterthanen, selbst die geringsten, unter der Regierung dieses Königs erfreuen würden. — Dieser

ganze Vers bezieht sich auf die drei vorhergehenden Verse, und beschreibt, was jene nun dem Könige dafür thun werden, daß er sich ihrer so annimmt.

16. Auf dem Lande und in den Städten wird Wohlhabenheit seyn. — Anstatt פסת könnte man vielleicht richtiger im Plurali פסות lesen: die Striche, die Reihen. Doch haben auch die Lxx im Singulari gelesen und στήριγμα übersetzt. — בר, das Getreide, das noch auf den Halmen steht. — Seine Frucht, nemlich des Landes seine. Kornfelder, über die der Wind hinfährt, rauschen wie die Wipfel der Bäume; wir würden das Wallen der Kornfelder mit den Wellen des Meers vergleichen. Auf Bergen, die sonst unfruchtbar waren, denkt sich der Dichter unter diesem Könige Kornfelder, und daher vergleicht er das Rauschen der Kornfelder mit den Zedern Libanons. — ויציצו מעיר, καὶ ἐξανθήσουσιν ἐκ πόλεως, et florebunt e civitate, i. e. cives, auch die Bürger werden in dem blühendsten Wohlstande seyn; für das Wohl des Landmanns und des Bürgers wird dieser König sorgen.

17. Die Lesart, sowol des Ktibh als des Keri (ינין und ינון) von נון, augere sobolem, muß hier wol der Lesart der Lxx und mehrerer alten Versionen nachstehen, die hier mit einer sehr begreiflichen Veränderung יכון gelesen haben. Diese Lesart paßt

sich gut zu שְׁמוֹ „sein Name wird beste-
hen“, und ist dem Parallelismus angemessen.

Die beiden folgenden Verse, welche die gewöhnliche, am Schlusse jedes Buchs der Psalme vorkommende, jüdische Doxologie enthalten, habe ich, als nicht zum Liede gehörig, weggelassen. Mit diesem Psalme schließt sich nemlich das zweite Buch der Psalme; der Abschreiber war froh, daß er es so weit gebracht hatte, und wiederholt nun vor Freude jenen schon einmal angebrachten Dankseufzer, macht dann einen kleinen Ruhepunkt und fährt dann muthig mit Hinsicht auf einen baldigen neuen Ruhepunkt in seiner Arbeit fort.

20. Dieser Vers ist gewiß ächt, wenn er gleich ursprünglich diese Stelle nicht mag gehabt haben. Derjenige, der Davids Lieder sammelte, wollte dadurch die Davidische Liedersammmlung von den Liedern anderer Dichter trennen, die entweder er oder eine andere Hand noch hinzufügen würde. — Was übrigens die Eintheilung der Psalme in 5 Bücher betrifft, so glaube ich, daß sie in Beziehung auf die 5 Bücher Mose gemacht ist.

Das erste Buch geht von Ps. 1 – 41.
Das zweite — — — — 42 – 72.
Das dritte — — — — 73 – 89.
Das vierte — — — — 90 – 106.
Das fünfte — — — — 107 – 150.

Anmerkung zum Ein Hundert und zehnten Psalm.

Ich komme nun zu dem Psalm, der von jeher der bedeutendste unter den messianischen Psalmen gewesen ist. Hätte ich Lust, weitläuftig zu seyn, hier eröffnete sich mir ein weites Feld. Moses Mendelssohns Uebersetzung dieses Psalms, Friedländers Commentar darüber, Perschke's Beleuchtung dieses Commentars, Dathe, Döderlein, Knapp, Michaelis, Seiler und andere, sowol ältere als neuere, Ausleger würden mir dazu Gelegenheit genug geben. Unbekümmert um diese Ausleger gehe ich auch hier meinen eignen Gang und rechtfertige meine Uebersetzung.

David ist mir nicht Verfasser des Psalms, sondern der Psalm ist an ihn gerichtet. Diese Erklärung läßt, wie jeder weiß, die Ueberschrift zu. — Wer ist denn der Verfasser des Liedes? — Das weiß ich nicht und brauche ich auch nicht zu wissen. Selbst nach der Veranlassung des Psalms darf man den Ausleger nicht fragen, wenn seine Quellen, woraus er schöpfen muß, ihm ihre Hülfe versagen. Indessen versagen doch diesmal diese Quellen ihre Hülfe nicht ganz.

Der Inhalt des Psalms geht also nicht auf den Messias? — Bei mir nicht, bei vielen Auslegern aber wol. — Also auch der vorzüglichste Psalm, aus dem Christus selbst mit den Pharisäern über seine Gottheit disputirt, und

den der Verfasser des Briefs an die Hebräer so oft citirt, ist nicht messianisch? — Nein, sage ich, mit Beziehung auf das, was ich in der Vorrede umständlicher gesagt habe. — Man müßte den Psalm sehr allegorisch deuten, wenn man ihn auf den Messias beziehen wollte. Im ganzen Psalme ist die kriegerische Idee herrschend, und zwar solche, wie sie der theokratische Israelit nur haben kann. Das ist ein Beweis, daß der Psalm in eine Zeit fällt, wo die israelitische Theokratie noch in ihrer vollen Stärke war; und das war sie allerdings zu Davids Zeit. — Ich setze also diesen Psalm in die Zeit Davids und nehme die Hypothese nicht an, daß ein späterer Dichter sich in diese Lage hineingedacht habe. Unbescheiden wäre es, wenn ich meine Erklärung dieses Psalms für andere mehr als für eine Hypothese ausgeben wollte; mir ist sie indessen etwas mehr, so wie jedem Hypothesenmacher die seinige.

Die Veranlassung zu diesem Psalme finde ich in dem 2 Sam. 21, 15–17 angegebenen historischen Umstande, und darauf gründe ich meine Erklärung. Hier heißt es: „David „wurde müde, d. h. krank, in dem „Streite mit den Philistern, und „kam in Gefahr, von einem Phili„ster erschlagen zu werden. Abisai „war sein Retter. Seine Krieger „waren froh, daß sie ihn wieder hat„ten, und schwuren es ihm zu, daß

„er nun nicht mehr mit ihnen in den „Streit ziehen solle, damit das Licht „in Israel nicht erlösche." — So kommt er nach Jerusalem, wo der Schutzgott Israels seinen Wohnsitz hatte. Ein Dichter erfährt die gefahrvolle Lage, worin er gewesen war, und die Stimmung des Volks, auch ohne ihn fernerhin in den Krieg zu ziehen und den Feind zu schlagen. Der Wunsch des Volks ist auch sein Wunsch; aber als begeisterter Sänger gibt er ihn dem Könige nicht in so gemeinen Ausdrücken zu erkennen, sondern er überreicht ihm dieses Lied und sagt ihm darin im Namen Jehovens: er solle nicht mehr persönlich mit in den Streit ziehen, sondern zu Jerusalem, dem Wohnsitze Jehovens, bleiben; er, Jehova, wolle seine Stelle vertreten und ihm seine Feinde unterwerfen. Von Jerusalem aus wolle Jehova das mächtige Scepter seines Reichs ausrecken und mitten unter Feinden die Herrschaft ihm sichern. — Da das Volk sich aus freien Stücken seine fernere Gegenwart verbeten hatte, so bedurfte es ihrer auch nicht zur Anfeurung des Muths so entschlossener Krieger. Ohne ihn, sagt daher der Dichter, würde das Volk freiwillig am Tage des Streits ausrücken, und seine Krieger, lauter junge Männer, würden es mit den Feinden aufnehmen. Ganz unbesorgt solle er, zurückbleibend in Zion, um seinem Thron seyn; Jehova, der ihn zum Könige gemacht habe, würde ihn auch schützen, denn

reuen könne es ihn nicht, ihn zum Könige gemacht zu haben; ewig solle er König in Jerusalem bleiben, wie Melchisedek. Jehova selbst wolle ihm beistehen und am Tage der Schlacht die feindlichen Könige zermalmen; er wolle die Völker strafen, die von diesen feindlichen Königen angeführt würden und eine fürchterliche Niederlage unter ihnen anrichten; das Schlachtfeld behaupten und als Sieger, nach geendigter Schlacht, über lauter todte Feinde wegschreiten. Auch die Wenigen, die sich noch durch die Flucht retten wollten, wolle er eiligst mit neugestärktem Muthe verfolgen.

So wie bei andern alten Völkern, bei Griechen und Römern, sich immer die Götter ins Spiel mischen und den Ausgang der Schlacht zum Vortheil der Parthei, die sie nehmen, entscheiden helfen; so finde ich auch hier denselben Mythos, den freilich derjenige nicht finden wird, der unsere Begriffe von Gott auf die Hebräer und ihre Vorstellungen überträgt. Unverkennbar ist doch diese Vorstellung von dem mitstreitenden Jehova bei den Hebräern, so wenig man auch bisher darauf geachtet hat, und mich wunderts daher gar nicht, daß ein Dichter diese Idee bei dieser sich ihm darbietenden Gelegenheit so gut zu seinem Zwecke benutzt. — Wer hebr. Poesie zu beurtheilen versteht, wird die Poesie dieses Liedes schön und erhaben finden.

Recht oft und mit allem mir möglichen Scharfsinn habe ich diesen Psalm durchdacht, aber durchaus kann ich zu keiner andern Ansicht gelangen. Ich dringe sie, wie gesagt, keinem auf, bin aber überzeugt, daß das von mir angegebene historische Faktum das einzige ist, worauf man diesen Psalm mit der größten Wahrscheinlichkeit beziehen kann. Mögten wir bei allen Psalmen nur noch so viele historische Data haben, als bei diesem!

Ich füge nun noch einige Anmerkungen bei, um den angegebenen Ideengang des Dichters noch näher zu entwickeln.

1. Jehova spricht zu meinem Herrn, eigentlich: Orakel Jehovens an meinen Herrn, den König. Der Dichter nennt den König, an den er sein Lied richtet, seinen Herrn, und das, was er ihm sagt, ein Orakel, denn jeder heilige Sänger sprach bei den Hebräern im Namen Jehovens. Den König einen Herrn zu nennen, war damals sehr gewöhnlich. So nennt z. B. Abigail, die Frau des reichen Nabal, den David immer ihren Herrn, so oft sie ihn anredet; man vergl. 1 Sam. 25, 24. 25. 26. 27. 28; ja jeder Begüterte und Ehemann hieß Herr, und daher nannte auch Abigail ihren eignen Mann „unsern Herrn, vergl. 1 Sam. 25, 14. Eben so oft kommt auch die Anrede: Herr König" vor. Man

hat also wol nichts dagegen zu erinnern, daß David hier der Herr seyn könne.

Ist er nun der Herr, so geht auch das folgende auf ihn: „bleib zu meiner Rechten sitzen". Da man sich Jerusalem als den Wohnsitz Jehovens dachte und diese Stadt gleichfalls die Residenz Davids war, so kann dieser Ausdruck hier auch nichts anders heißen, als: bleib zu Jerusalem, zieh nicht mit deinem Heere in den Streit. Daß ein Dichter den poetischen Ausdruck dem prosaischen vorzieht, ist wol natürlich. Was will man also auch dagegen sagen, wenn ich sage: „bleib zu meiner Rechten sitzen" sey poetischer Ausdruck für: „bleib zu Jerusalem"? — Daß dieser Ausdruck sonst gar nicht in diesem Sinne in der Bibel vorkomme, ist gar kein gültiger Beweis, daß die Redensart auch hier diesen Sinn nicht haben könne. Irgendwo muß eine Redensart immer zuerst in diesem und jenem Sinne vorkommen; wenn nur der Zusammenhang diesen Sinn erweislich macht, so bedarf es auch keiner anderweitigen Bestätigung. Und das ist doch hier wol der Fall? — Uebrigens ist es gewiß, daß die Redensart „zur Rechten Gottes sitzen", von Christo gebraucht, Bezeichnung seiner hohen Würde ist, die er bei Gott behauptet, und überhaupt die Idee

des Mitregierens ausdrückt. In dieser Hinsicht verdient das Knappsche Programm „de Christo ad dextram dei sedente, Halle 1787" nachgelesen zu werden.

Da die jüdische Theologie zu den Zeiten Christi diesen Psalm als einen von David geschriebenen auf den Messias deutete, so konnte auch Christus von dieser Erklärung nicht abgehen, und am wenigsten in einer Unterredung mit jüdischen Gelehrten. Er argumentirt daher, zufolge dieser Erklärung, mit den Pharisäern, nach Matth. 22, 42 u. f., und setzt die sich so weise dünkenden Pharisäer dadurch in eine Verlegenheit, aus der sie sich nicht anders hätten herauswickeln können, als daß sie hätten sagen müssen: der Messias sey auch Gott. Das thaten sie aber nicht, sondern sie schwiegen, und wir sehen aus ihrem Stillschweigen, daß die Juden ihrem Messias, den sie erwarteten, keine Gottheit zuschrieben.

עד, indem, während. Ich will dir deine Feinde unterwerfen, bleibe du nur vom Heere zurück; ich will deine Stelle vertreten. Im Orient trat der Sieger dem Besiegten auf den Hals; auf diese barbarische Gewohnheit deutet die Redensart „zum Fußschemel machen" hin.

2. Der Dichter sagt dem Könige: ohne daß du selbst den Feind angreifst und dich an

die Spitze deiner Krieger stellst, wird Jehova, von Zion aus, Strafe und Rache an deinen Feinden nehmen; er will dein mächtiges Scepter von Zion ausschwenken und dir die Herrschaft, von Feinden umgeben, sichern. — Diejenigen, die den Psalm vom Messias erklären, verstehen die Worte so: „von Jerusalem aus wird sich dein Reich ausbreiten." Aber diese Erklärung ist äußerst gezwungen, denn hier ist ja die Idee durchaus kriegerisch. Nimmermehr wird man die Erfüllung dieser Worte an Christo zeigen können; denn wo herrschte er je mitten unter Feinden? Doch man weiß sich zu helfen, indem man sich Christum in seinem erhöheten Zustande denkt und ihn von dort aus herrschen läßt. Aber hier ist ja von keiner moralischen, sondern von einer politischen Herrschaft die Rede, und hier soll ja der Herrscher in Zion seyn, und es hier ruhig erwarten, wie Jehova seine Feinde schlägt und ihm die Herrschaft sichert.

3. Der Dichter erklärt sich nun näher, wie und wodurch Jehova die Feinde des Königs besiegen wolle. Er sagt: du hast ein zahlreiches Kriegsheer, dieses wird freiwillig, also mit vollem Muthe, dem anziehenden Feinde entgegen rücken und ihn schlagen; deine Gegenwart ist also bei so muthigen Kriegern unnöthig. — Da nach

2 Sam. 21, 17 die Krieger es dem David auf dem Kampfplatze zugeschworen hatten, daß er nicht mehr persönlich mit ihnen in den Krieg ziehen solle, um sich keiner neuen Gefahr auszusetzen; so erboten sie sich ja eben dadurch, freiwillig, ohne von ihm angeführt und ermuntert zu werden, künftighin in den Krieg zu ziehen.

Bei נְדָבֹת braucht man nicht die Lesart zu ändern, wie Michaelis und andere gethan haben, die נָדַבְתָּ „du rufst zusammen, du versammelst" lesen wollen und es von נדב, berufen, einladen, versammlen, ableiten. Das konnte ja der König jetzt ohnedem nicht thun, wenn er, wie ich annehme, krank war, oder es mußte denn nach dem bekannten „quod quis per alium" geschehen. נְדָבֹת heißt eigentlich „Freiwilligkeiten"; dabei muß man denn יְהוָה ergänzen. Die wörtliche Uebersetzung wäre also: dein Volk wird Freiwilligkeiten seyn am Tage der Schlacht. Das Substantivum im Plurali verstärkt den Ausdruck freiwillig und würde also so viel heißen, als: ganz freiwillig, ganz unaufgefordert. — Daß das hebr. Wort hier nicht, wie sonst in hebr. Schriften, mit einem ו, dem fulcrum des cholem, geschrieben ist, ist doch wahrlich kein Beweis, hier einen Wink einer

andern Lesart zu finden. Das ist nur verschiedene, bei den Hebräern gewöhnliche, Orthographie. — Der Ausdruck „Freiwilligkeiten" für freiwillig ist ganz dem Genius der hebr. Sprache gemäß. So heißt es auch Ps. 1. אשרי האיש, Glückseligkeiten des Mannes, für: glücklich ist der Mann. Der Tag deiner Macht oder deines Heers, ist der Tag, wo es darauf ankommt, deine Macht, dein Heer zu gebrauchen, der Tag des Angriffs und des Sieges. — הדרי־קדש, festliche Kleider, der Heldenschmuck, die Heldenrüstung. An Priesterkleider braucht man nicht zu denken. Die Mannschaft muß im heiligen Schmucke seyn, da sie vom Jehova angeführt wird.

Bei den folgenden Worten haben die alten Uebersetzer alle anders gelesen. Diese Abweichungen sind ein Beweis, daß sie entweder alle Schwierigkeiten beim hebr. Texte fanden, oder daß sie auch den hebr. Text nicht verstanden. Das Letztere ist hier wol der Fall; man darf ihnen daher hier nicht recht trauen; indem sie sich bei solchen Schwierigkeiten gleichfalls, wie der unsterbliche Luther, durch Errathen halfen. — Die LXX haben die Worte לך טל ganz ausgelassen und das letzte Wort mit andern Punkten יְלִדְתִּיךָ ausgesprochen; ἐκ γαστρος προ ἑωσφορου ἐγεννησα σε. Ihnen folgt

folgt unter den neuern Auslegern Michaelis. Aber diese Lesart gibt gar keinen Sinn. Die Lesart unsers Textes ist gewiß richtig; sie ist nur poetisch und folglich etwas schwer. Der Dichter macht ein ὕστερον πρώτερον, und läßt das, was eigentlich hinten stehen sollte, vorangehen, und daher bemerkt man beim ersten Anblick die Ellipse des Worts טל vor רחם nicht. Man construire daher nur so:

לְךָ טַל יַלְדֻתֶךָ מֵרֶחֶם מִשְׁחָר

so sieht man gleich, daß das מ vor רחם eine comparative Bedeutung hat, und einem fällt sogleich das fehlende טל ein. Der prosaische Gedanke wäre demnach der: dein Heer besteht aus einer zahlreichen Menge junger Krieger. Dafür sagt nun der Dichter sehr poetisch: dir ist Thau einer jungen Mannschaft mehr, als der Thau, der aus dem Schooße der Morgenröthe kommt; tibi est ros juventutis tuae prae rore, qui ex utero aurorae prodit. Auch משחר steht als Gegend der Morgenröthe poetisch für שחר. Der Dichter personificirt die Morgenröthe als Mutter des Thaues, weil der Thau gleichsam von der Morgenröthe erzeugt zu seyn scheint; indem er sich gleich beim ersten Schimmer der Morgenröthe in seinem herrlichen Glanze zeigt. — Der Thau

der jungen Mannschaft kann, verglichen mit dem Thau der Morgenröthe, nichts anders, als die Menge der jungen Mannschaft, bedeuten.

4. Der Dichter will sagen: Jehova hat dich zum Könige gemacht, ewig sollst du König in Jerusalem seyn; Jehova wird dich vor deinen Feinden schützen, besiegen sollst du sie, wenn du gleich nicht persönlich dein Heer anführst. — Wenn Menschen einander etwas recht heilig zusichern, so schwören sie; das trägt nun der Dichter auch auf Jehova über, und sagt: mit einem Schwur sey David vom Jehova zum Könige gemacht worden, und da der Jehova immer nach der vollkommensten Weisheit handle, so könne auch dies ihn nie gereuen.

כהן heißt freilich zuerst Priester, oder richtiger minister, Diener. Hier ist es doch wol nur ein Synonym von מֶלֶךְ? Statt dieses Worts braucht der Dichter כהן, weil er gleich auf den alten Priesterkönig Melchisedek kommt. Melchisedek war König und Priester (Verehrer) Gottes zu Salem, 1 Mos. 14, 18. David war sein Nachfolger, in sofern er gleichfalls König zu Jerusalem und Verehrer desselben Gottes war und über den Cärimonial-Gottesdienst wachte. — Daß man das Wort ewig, wo es von Menschen gebraucht wird, nicht im strengsten Sinne

nehmen dürfe, brauche ich wol kaum zu sagen. — דבר, successio, die Folge; das י am Ende ist ganz überflüssig. „Nach der Folge Melchisedeks", d. h. Nachfolger Melchisedeks, wie Melchisedek. Paulus etymologisirt diesen Namen Hebr. 7, 2. — Von einem ewigen Priesterthum kann hier nicht die Rede seyn, und schwerlich hätte man auch je die Aehnlichkeit des Priesterthums Christi mit dem Priesterthume Melchisedeks so weit urgirt, wenn man sich nicht durch Hebr. 7 hätte verleiten lassen. — Der Dichter sagt in diesem ganzen Verse dem Könige weiter nichts, als: dich soll keiner aus Jerusalem je vertreiben; so wie Melchisedek sollst auch du ewig König in Jerusalem seyn.

5. Hier mache ich mir die Dathesche Anmerkung zu meiner Erklärung ganz zu eigen, wenn gleich bei Dathe der Psalm messianisch ist. „Pro אדני septemdecim co„dices Kennicotti habent יהוה. Rec„te. Nam pergit Poeta in sermone „ad illum regem et dicit: Deum esse „eum defensurum, quod jam promissum erat vers. 1." — Jehova dir zur Rechten heißt also: Jehova wird dir beistehen, denn den Sinn hat die Redensart „einem zur Rechten seyn" immer. — Ich lese also auch יהוה anstatt

אדני, und will man auch das nicht, so muß man unter dem אדני doch den Jehova verstehen, und nicht den V. 1 erwähnten אדני, wie diejenigen thun, die unter dem אדני den Messias verstehen. Diese construiren daher: der Adonai an deiner, nemlich Jehovens, Rechte wird Könige zermalmen. Aber das paßt gar nicht, und davon kann auch hier gar nicht die Rede seyn. Der Dichter will dem Könige sagen: Jehova wolle für ihn in den Streit ziehen, ihm beistehen und die Feinde aufreiben, die von Königen angeführt würden.

Der Tag seines Zorns ist der Tag, wo es zur Schlacht kommt. מחץ, eigentlich „mit dem Fuße stampfen" daher: zertrümmern.

6. Der Dichter denkt sich nun den Jehova auf dem Kampfplatze und beschreibt die Niederlage, die er unter den Feinden des Königs anrichtet. Die Feinde werden total geschlagen. — ארץ רבה ist hier das große, geräumige Schlachtfeld, das ganz mit Leichen angefüllt ist. Wer das Schlachtfeld behält, ist Sieger und geht, als solcher, über das ganze Feld nach geendigter Schlacht. So läßt auch der Dichter den Jehova über das Schlachtfeld gehen; hier liegt Leichnam bei Leichnam, so daß er kaum Platz hat, zu gehen, sondern über die Häup-

ter der geschlagenen und zu Boden gestreckten Feinde wegschreiten muß. Es ist Beschreibung der fürchterlichsten Niederlage.

7. Ein Theil der Feinde will sich durch die Flucht retten; auch diese verfolgt der Sieger noch. Erschöpft ist auch der Sieger ein wenig mit seinen Reisigen von der Action des Tages; er kommt, verfolgend den Feind, vor einem Bache vorbei, läßt sich aber kaum Zeit, zu trinken, sondern trinkt gleichsam nur im Vorübergehn, um keine Zeit zu verlieren, den fliehenden Rest einzuholen. — Das Bild ist schön: der verfolgende Sieger bückt sich, um zu trinken; so stellt ihn uns der Dichter dar; aber in einem Augenblick erhebt er schon wieder sein Haupt und verfolgt den fliehenden Feind.

Diese Erklärung bringt Handlung in den ganzen Psalm und läßt ihm die Poesie, die er hat; die allegorische Deutung auf den Messias beraubt ihn alles Schmuckes. Christus konnte und durfte nicht abgehen von der Deutung seiner Zeitgenossen, und Paulus, der es im Briefe an die Hebräer mit Christen zu thun hat, die ehemals Juden gewesen waren, konnte den Psalm trefflich zu seinem Zwecke benutzen und auf Christum anwenden. Unmöglich konnte ich daher hier alle die Stellen des N. T. durchgehen, in welchen dieser Psalm angezogen wird. Er ist dort messianisch behandelt, was er seiner

ersten Bestimmung nach nicht ist und auch nicht seyn kann, wenn man auf sein Zeitalter, wie doch wol billig ist, Rücksicht nimmt.

Um den Ideengang des Dichters zu bezeichnen, setze ich den Psalm hier nochmals in einer Uebersetzung her, die den Worten nach ganz vom hebr. Texte abweicht, aber doch den Sinn des Dichters in einer weniger poetischen Sprache treu nachbildet.

Jehova läßt durch mich dir sagen:
„Bleib zu Jerusalem,
„Ich will dir unterwerfen
„Deine Feinde.“ —
Von Zion aus wird Rache nehmen
An deinen Feinden, Jehova,
Und so dir deine Herrschaft sichern,
Wenn Feinde gleich umzingeln dich. —

Bleib von dem Heer'!
Es rücket, ohne dich, freiwillig
Ins Feld, im Schmuck der Helden.
Aus lauter jungen Kriegern
Besteht dein Heer;
Die werden nimmer weichen
Deinen Feinden. —

Jehova gab die Königswürde
Dir, wie mit feierlichem Schwur;
Das kann ihn ewig nicht gereuen,
Unwandelbar, wie er ja ist!
Drum bleibst du ewig sein Geweihter,

Wie Melchisedek einst,
 Des Königsstadt auch Salem war! —

Sei unbesorgt, wenn gleich nicht selbst
Du deine Krieger führst ins Feld!
 Jehova, wird dich schützen
Und, kommt es zu der Schlacht,
 Zermalmen Könige! —

Er wird die Völker strafen,
 Geführt von diesen Königen;
Sie werden auf dem Wahlplatz
 Da liegen, hingestreckt,
Gethürmet Leich auf Leiche.
 Als Sieger wird er dann
Den Kampfplatz übergehn,
 So groß und breit er ist,
Und kaum wird Raum behalten
 Sein Fuß vor todten Feinden. —

Kaum Zeit zum Labetrank
 Wird er sich lassen aus dem nahen Bach;
So schnell wird er verfolgen
 Den kleinen Rest Entronnener!

Ende.

Ver-

Verbesserungen.

Seite 8 Zeile 2 von oben, lies ältern, statt ächten. S. 12 Z. 14 v. o. l. nimmer, st. immer. S. 37 Vers 2 Z. 3 l. meine Zunge, st. Zung'. S. 38 V. 8 Z. 3 l. Freunde, statt Freund'. S. 40 V. 7 Z. 2 l. Heerschaare, st. Heerschaaren. S. 41 V. 12 Z. 2 l. werd ich, st. werd'. S. 60 Z. 4. v. u. l. הַשׁאֹת. S. 62 Z. 13 v. u. müssen die Worte: „Eine recht sinnreiche Erklärung — — fühlen" weggestrichen, und dafür gelesen werden: „Wenn Jesus Matth. 21, 16 diese Stelle anführt, so thut er das nur gelegentlich, wie er an das Hosianna Rufen der Kinder im Tempel erinnert wird. Er will gar nicht sagen, daß diese Stelle des Psalms auf jene Kinder hinweise und auf solche Art in Erfüllung gehen solle, sondern, daß sie von Kindern noch wol etwas lernen könnten, welche öfters, ohne es zu wissen, die Wahrheit sagten, welches auch hier der Fall sey."

S. 74 Z. 12 v. o. streiche einmal der weg. S. 102 Z. 8 v. o. lies כזב st. לזב. S. 126 Z. 3 v. u. — מִנִּים st. מִנִּים. S. 132 Z. 2 v. u. streiche hinter Leidende das Comma weg. S. 133 Z. 5 v. u. sind die hebr. Worte versetzt. Das ל vor לעל gehört in die Mitte des folgenden Wortes עס. S. 141 V. 11 Z. 1 muß das ב ein (:) unter sich haben. S. 147 Z. 2 v. u. l. ὄξος st. ὄξυς. S. 149 Z. 8 v. o. l. Speise st. Seise. S. 151 Z. 14 v. o. l. νωτου st. νωτυν. S. 160 Z. 10 v. u. mache hinter „Zeichen" ein Comma.


UNIVERSITY OF CHICAGO
50 707 481